HISTORIA DE LAS RELIGIONES

1 / Constantes religiosas

MANUEL GUERRA

nt

HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Tomo I

Constantes Religiosas

MANUEL GUERRA

EUNSA
PAMPLONA

Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. Barañáin-Pamplona (España)
Teléfono: (948) 25 68 50 *
ISBN: 84-313-0650-5 (Obra completa)
Depósito legal: BI-681-1980 (Obra completa)
ISBN: 84-313-0652-1 (Tomo I)
Depósito legal: BI-682-1980
Fotografía y cubierta: Carmen Gómez
Impresa en cartulina Flatex-2, de S. Torras Doménech, S. A.
Levsa. Carrt. Bilbao a Galdácano, 20
Bilbao-4, 1980
Printed in Spain

Indice

El talante materialista, imperante en amplios sectores de la humanidad, concibe al hombre como un animal cuyo bien supremo es la vida, esta vida, la vida sobre la tierra. Desde esta perspectiva, el hombre queda empequeñecido. Además, esta concepción es errónea. A la hora de señalar la máxima aspiración del ser humano se cae en la utopía de un «paraíso terrestre», que el marxismo pone en un futuro cada vez más diferido, y el neopaganismo, rebrotado especialmente en el mundo occidental, se esfuerza por asir en el bienestar de cada día.

En fuerte contraste con lo expuesto, la historia de las religiones o —si se prefiere— de la religiosidad, muestra que el hombre de todos los tiempos, también el del nuestro, ha tendido y tiende hacia la divinidad: es un ser para el Absoluto. El talante verdaderamente humano es el trascendente.

Los hombres de todos los tiempos y de todas las regiones tienen clavado, con temblor de flecha recién disparada, el grito agustiniano: «Nos has hecho, Señor, para Ti, y nuestro corazón está desasosegado hasta que repose en Ti» (*Confesiones,* 1, 1, 1). Este

estremecimiento religioso sólo queda adormecido —son las excepciones— en las épocas decadentes; en ellas, la civilización, aquejada de decrepitud, suele precipitarse en el ateísmo o, mejor, en la idolatría: prosternación ante unos ídolos de fabricación personal o colectiva, con la consiguiente marginación del Ser transcendente, de Dios, y a veces incluso con la oposición frontal o antiteísmo. Pero tanto en éste como en otros aspectos, las excepciones son confirmatorias de la regla general; hecho que, además, queda refrendado por las convulsiones y estertores sintomáticos de estas épocas.

El hombre puede y debe ser definido como «animal racional, religioso». La religiosidad es uno de sus constitutivos esenciales y una de sus notas definitorias. Por ello jamás el hombre podrá ser feliz de veras si se empeña en romper o deshilachar su ligazón (religación, *religión*) con la divinidad y en dejar de gravitar en torno de ese Centro, situado más allá tanto de sí mismo cuanto de su vida —amasijo de dolores y gozos— sobre la tierra. Precisamente la religión consiste en el reconocimiento subjetivo, personal, de esta religación real que existe con la divinidad —la admita el hombre o no— y en las exteriorizaciones (palabras, gestos, ritos, hechos, trabajos, etc.) de este reconocimiento interior.

De una forma u otra, esto es lo que nos dicen las diferentes religiones. En el primer volumen de esta trilogía las expongo agrupadas en constantes, exceptuadas las principales religiones de nuestros días; a éstas les dedico sendos capítulos. El segundo consta de una serie de catas en los principales temas o cuestiones religiosas, elaboradas a través de los estratos de las distintas religiones; paso sobre ellas como un imán capaz de aglutinar los elementos dispersos en

torno de unos cuantos polos de atracción perenne en la historia de la humanidad.

En el tercer volumen se oye la voz misma de las diferentes religiones, grabada en los variados medios de expresión: pinturas rupestres, ladrillos cocidos y tabletas enceradas, papiro, pergamino, papel, tela o piedra. Aquí mi trabajo, así como su mérito y, al mismo tiempo, la posibilidad de desacierto, se reduce a la selección de los pasajes más representativos de los textos religiosos y a su enmarcamiento —cronológico, contextual, etc.— siempre sobrio. Esta antología de textos, tomados de los libros religiosos conservados, así como de los libros sagrados (*A.* y *N. Testamento* o *Sagrada «Biblia»* = «libros»), cuenta en su haber, al menos, con el interés de ser la única existente en castellano.

M. G.

torno de unos cuantos polos de atracción perenne en la historia de la humanidad.

De ahí que el volumen segundo recoja la voz interna de las diferentes religiones, grabada en los variados medios de expresión: paredes rupestres, ladrillos cocidos y tabletas enceradas, papiro, pergamino, papel, tela o madera. Aquí mi trabajo, así como su mérito y, al mismo tiempo, la posibilidad de desacierto, se reduce a la selección de los pasajes más representativos de los textos religiosos y a su emplazamiento —cronológico, conceptual, etc.— siempre sobrio. Esta antología de textos, tomados de los libros religiosos conservados, así como de los libros sagrados (A. y N. Testamento o Sagrada «Biblia» = «libros»), cuenta en su haber, al menos, con el interés de ser la única existente en castellano.

G. M.

I.

Religión, religiones y constantes religiosas

No intento buscar armas para defender una religión determinada ni ampliar el conocimiento de ciertos condicionamientos éticos, sociales, etc., enraizados en la religiosidad, pero no específicamente religiosos. Pretendo exponer, con toda la objetividad posible y con seriedad científica, las formas religiosas de la humanidad con categoría de constante subyacente bajo las múltiples variantes. Así penetramos en una de las pocas realidades quiciales de la vida colectiva e individual: el fenómeno del hombre como ser religioso, fenómeno vitalmente presente en cada hombre a lo largo de la historia de la humanidad, sea en sentido afirmativo (creyentes) —mayoría de los casos—, sea en el abierto o disimuladamente negativo (ateísmo, escepticismo, etc.)[1].

Se ha afirmado: «Quien conoce una religión, y especialmente el cristianismo, las conoce todas» (Har-

1 Puede verse una exposición más amplia de varios capítulos de este estudio en mi obra *Constantes religiosas europeas y sotoscuevenses,* Facultad de Teología, Burgos, 1973. La extensa bibliografía que en ella figura (pp. 43-59) me excusa de especificarla aquí.

nack). Pero no es difícil caer en cuenta de lo absurdo que resulta equiparar el conocimiento del creyente y el del historiador de las religiones. El primero sólo conoce su religión y de las demás únicamente sabe una cosa: su falsedad en cuanto que no concuerda con las verdades, los ritos y las prácticas verdaderas, por hipótesis, de la suya, la única que él conoce. Este hombre tiene la ventaja sobre cualquier otro que también quiera hacer de esta religión el objeto de su estudio, el que puede profundizar más íntimamente que el que no admite esas creencias. Pero, igual que es errónea la frase antes citada, también lo es la hiperbólica y opuesta de Max Müller: «Quien no conoce más que una religión, no conoce ninguna.»

Sin duda, el comparar las diferentes religiones ayuda a percibir con mayor nitidez tanto las notas diferenciales como las zonas comunes o, al menos, limítrofes entre la propia y las demás; pero sin ella es igualmente posible profundizar en la propia forma religiosa. Además, el conocimiento religioso varía según se derive de un «acto de fe» (conocimiento del creyente en cuanto tal), de una exploración abstracta (conocimiento del filósofo de la religión) o del estudio pormenorizado de los datos y hechos religiosos (conocimiento del historiador de las religiones), con el agravante de que estos dos últimos tipos son compaginables con unas creencias religiosas distintas de la estudiada e incluso con la carencia de ellas (ateísmo).

Por otra parte, sólo en el cristianismo se puede hablar propiamente de «fe» (conocimiento natural y sobrenatural al mismo tiempo; aceptación de verdades reveladas, basada en la autoridad de Dios, etc.). Aparte de su elemento básico, a saber, su condición sobrenatural (gracia o don de Dios gratuitamente conce-

dido), la fe cristiana implica otros varios, que fundamentalmente pueden reducirse a dos:

a) *Un elemento racional.* La fe no es una sumisión ciega a algo o a alguien por un simple «porque sí», sino la adhesión a la doctrina y verdades cristianas, superiores en muchos puntos a la capacidad humana y llenas de misterios, pero —a pesar de todo— racional. De ahí el que la razón busque la fe *(intellectus quaerens fidem);* búsqueda realizada por la apologética, especie de propedéutica o preparación razonada —en la medida de lo posible— a la fe. A su vez, la fe busca la razón *(fides quaerens intellectum);* es la función de la teología o elaboración racional de lo revelado, que traduce al lenguaje y razonamientos humanos los misterios y verdades divinas.

b) *Un elemento afectivo.* La fe, en su vertiente humana, no es meramente intelectual ni un saber porque se ha visto, experimentado o razonado algo. La fe nace de la confianza, del fiarse. Se creen las verdades de la fe divina y católica [2] porque se cree a y en alguien: Dios, Jesucristo.

En las religiones no cristianas, los conocimientos religiosos se reducen a la captación de algunas verdades de orden natural, mezcladas con más o menos errores y con tradiciones más o menos fantásticas. Pero de esto hablo en el volumen segundo de esta obra (capítulo II). Muy interesante y cómodo para el estudioso interesado en valorar cada forma religiosa sería que los creyentes de las distintas religiones hablaran

2 Para conocer su precisa formulación en la Sagrada Escritura y en los documentos del Magisterio de la Iglesia es sumamente recomendable el libro de J. IBÁÑEZ - F. MENDOZA, *La fe divina y católica de la Iglesia,* EMESA, Zaragoza, 1979.

de lo importante y decisivo de la suya: su fundamento y su origen, así como su proyección y las experiencias religiosas de sus miembros, sin olvidar su concepción del mundo, del hombre, de la vida y de sus propias creencias, ritos, moral, etc. Pero esto es imposible, al menos, en lo referente a las religiones ya desaparecidas. No obstante, es factible elaborar un estudio objetivo y científico de la religiosidad humana y de las constantes más características. Este es el objeto de esta obra que, por otro lado, no intenta ser un trabajo de investigación. A lo largo de los diversos capítulos iré conjuntando la exposición histórica con la descripción fenomenológica de las concepciones y prácticas religiosas, analizando también sus orígenes y fundamentos, etc.

Definición de religión

Definición etimológica. Es evidente que la palabra «religión» proviene de la latina *religio.* A su vez, conocidas son las tres etimologías atribuidas a esta palabra: *re-legere* (Cicerón), *re-eligere* (S. Agustín) y *re-ligare* (Lactancio). En las dos últimas resalta el matiz reiterativo del prefijo o preverbio *re-* (= «de nuevo»); en la primera, su valor intensivo. Ambos son frecuentes en palabras castellanas derivadas del latín, por ejemplo, *repetir* (= «pedir de nuevo»), *rebueno* (= «muy bueno»).

Según S. Agustín, el hombre —obra de la predilección divina (creación, redención)—, al ser religioso, «volvería a elegir» a Dios, rechazado por el pecado. En cambio, Lactancio pone de relieve la religación, el reconocimiento subjetivo, personal, de la ligazón objetivamente existente entre Dios y el hombre, lo

admita o no el ser humano. Son dos definiciones reales más que etimológicas.

Por eso los diccionarios etimológicos de la lengua latina, como el de A. Ernout-A. Meillet a partir de su cuarta edición (1960), admiten la etimología ciceroniana. Esta aparece más clara si se tiene en cuenta que en latín la vocal breve inicial se convierte, de ordinario, en «i» al pasar a medial, como ocurre en los casos *pro-fiteor, con-fiteor, di-midius* y otros, en lugar de *profateor, confateor, dimedius.* Refleja así el ritualismo de la religión oficial romana, que exigía la observación pormenorizada de todos los detalles rituales de acuerdo con el orden estatuido. Y esto hasta el extremo de que, en caso de cualquier equivocación, los ministros religiosos debían «volver a leer y a realizar» todo el rito.

Definición real. Ha habido (P. Pauli) quien ha recogido ciento cincuenta definiciones distintas de «religión», lo que pone de manifiesto la dificultad de dar una sola definición valedera para todas las ideas, costumbres, prácticas y otros aspectos que suelen calificarse como religiosos o pertenecientes a una religión. La realidad religiosa no ofrece la fijeza, pongamos por caso, del bronce, que siempre —al margen de cualquier período histórico, región o uso— es y puede ser definido como aleación de cobre y estaño en una proporción determinada. La historia de la humanidad conoce una pluralidad de religiones, no una sola religión. Sin embargo, no es posible hablar de «religiones» en plural sin un concepto básico de «religión», sin importar que éste sea más o menos abstracto; de hecho, no existe ninguna religión que no sea concreta y diferente de las restantes. Es lo mismo que acaece con todas las ideas universales; pongamos, por ejem-

plo, el caso de la de «naranja»: su definición es válida para todas ellas, independientemente de su clase, sabor, que tenga o no pepitas, etc., pero del todo no coincide con ninguna de las realmente existentes.

La urgencia de un concepto de «religión», si queremos hablar de las religiones y de sus constantes, me impulsa a dar una definición; a su vez, la no total adecuación entre ese concepto y cada una de las religiones reales disculpa sus deficiencias. Religión es *a)* el reconocimiento de la existencia de la divinidad, *b)* por parte del hombre, *c)* y de la dependencia de ella tanto del universo como del hombre, de cada vida individual y de la historia de la humanidad, *d)* junto con la exteriorización de este reconocimiento y dependencia por medio de diversas formas individuales y sociales. Empleo el término abstracto «divinidad» a fin de abarcar a todas las religiones, a saber, las monoteístas y las degradaciones del monoteísmo: las henoteístas y las politeístas, así como el panteísmo y otras formas pseudo-religiosas, como el animismo, etc. En los capítulos siguientes se aclara el alcance de estos términos.

La religión no es sólo un conocimiento más o menos especulativo de una realidad. Eso sería un estudio o una meditación filosófica. Tampoco se reduce al deseo de un bien, captado bajo la forma de «divinidad». Su elemento básico es la contingencia, el ser mismo y existir creatural del hombre. De ahí nace la religión. El origen y fundamento natural de la religiosidad humana es el conocimiento natural de Dios, así como la ley moral natural (inherente a la naturaleza humana y, por lo mismo, de suyo común a todos los hombres), que obliga a amarlo y reconocerlo, cumpliendo su voluntad. Tanto el conocimiento natural de la divinidad como la ley moral natural generan la necesidad natural —racional y psicosomática— del

culto y otros aspectos; es decir, de lo «religioso secundario»; de ello hablo en el apartado siguiente.

En lo religioso pueden distinguirse cuatro principales motivos básicos: la divinidad, el hombre o la humanidad y la doble y mutua relación entre ambos, o sea, la actitud de la divinidad respecto del hombre, así como la de éste en relación con la divinidad. La religión es el reconocimiento de la religación óntica y existencial del hombre con la divinidad, realidad no sólo diferente del hombre y superior a él, sino suprema. Su presencia se nos impone en cuanto dependemos vitalmente de ella y en cuanto, por lo mismo, conlleva y exige nuestra adoración, alabanza, gratitud, etc.

El sujeto del reconocimiento de la divinidad es el hombre en su integridad psicosomática. Por eso la religión se manifiesta en todos los niveles humanos: razón, voluntad, sensibilidad, fantasía, posturas corporales, por citar sólo unos pocos. De ahí que en la religión haya elementos de muy diferente carácter: racionales, místicos, éticos, emotivos, sociales, rituales, psíquicos, somáticos, culturales, cósmicos. No es sólo contemplación, conocimiento, sentimiento, dogma o moral. Compromete e implica al hombre en toda su realidad individual y social con su entorno cósmico e histórico.

En el apartado siguiente, al hablar de «lo religioso primario» y «secundario», es preciso distinguir entre los elementos fundamentales de la religión, por una parte, los racionales —morales y culturales—, y, por otra, los más accesorios —elementos sentimentales, estéticos, sociales, etc. Conviene aclarar que no pocos autores y escuelas llaman «elementos, hechos o fenómenos religiosos» a realidades o casos directamente contrarios a la religión, como puede ser la «magia», la

«superstición» y otras degeneraciones de lo realmente religioso. Se cae así en el error de quien llamara vino al vinagre, degradación de aquél. Por ello recaen en notables confusiones y errores sobre lo esencial en la religión (con frecuencia reducido al ámbito de lo sentimental e irracional), sobre su origen (el temor), su fundamento (la ignorancia), su historia (considerando el animismo, la magia, el fetichismo, el manismo, etc. —de los cuales hablo en el capítulo XV— como primeras formas religiosas, a pesar de que en realidad son deformaciones o pecados contra la religión), su finalidad (reducida a veces a cuestiones estéticas o sociales), etc.

La divinidad, en cuanto realidad suprema, no puede ser convertida por el hombre en objeto de su propiedad ni en instrumento al servicio de sus necesidades y caprichos. Ante ella no debe situarse como lo haría frente al resto de los seres y cosas. En nuestros días se ha escrito: «¡Cómo me confortaba saber a Dios a mi lado! Ni un solo instante me abandonaba su mirada. Mi existencia tenía un valor infinito y Dios no me dejaba que se perdiera nada de ella...» Pero, con el correr del tiempo, «una noche requerí a Dios para que, si existía, se declarase. Se quedó callado. Ya no volví a dirigirle la palabra» [3]. ¡El silencio de Dios! Convertir a la divinidad en marioneta manejada por los hilos, más o menos visibles, del antojo humano es indicio evidente de adolescencia intelectual y afectiva, de inmadurez; la madurez general en el juicio y, por tanto, en las convicciones y prácticas religiosas se refleja en una actitud muy distinta, opuesta.

3 Simone de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, París, 1958, 73 ss.

«... Señor —dije—, en la rama de aquel árbol hay un cuervo. Comprendo que tu majestad no puede rebajarse hasta mí. Pero yo necesito una señal. Cuando termine mi oración, ordena a este cuervo que emprenda el vuelo. Esto será como una indicación de que no estoy completamente solo en el mundo... Y observé al pájaro. Pero siguió inmóvil sobre la rama. Entonces me incliné de nuevo ante la roca. Señor —dije—, tienes razón. Tu majestad no puede ponerse a mis órdenes. Si el cuervo hubiera emprendido el vuelo, yo ahora me sentiría triste aún, porque este signo lo hubiera recibido de alguien igual a mí, es decir, de mí mismo; sería el reflejo de mis deseos. Y de nuevo no hubiera encontrado sino mi propia soledad. Me prosterné y me volví. Pero en aquel preciso instante mi desolación se transformó en una inesperada alegría» [4].

La realidad suprema nos ayuda a descifrar el enigma del hombre y de su entorno cósmico e histórico: el bien y los bienes, la felicidad y la desgracia, el mal y los males tanto materiales como morales (el pecado), la naturaleza y el proceso histórico, el origen del hombre, la orientación de su existencia terrena y su destino en el más allá de la muerte, etc. «Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy, como ayer, conmueven profundamente las fibras más íntimas de su corazón: qué es el hombre y cuál el sentido final de nuestra vida, el bien y el pecado, la finalidad del sufrimiento, el camino para alcanzar la ver-

4 A.-M. SAINT-EXUPERY, *Citadelle,* París, 1948, 203-204. Sobre el alcance e interpretación de este pasaje y del citado en la nota anterior cf. CH. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo,* V, *Amores humanos,* Gredos, Madrid, 1975, 169 ss. y 196 ss., respectivamente.

dadera felicidad, la muerte, el juicio y la retribución tras la muerte y en fin el último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia el cual tendemos.

Ya desde la antigüedad y hasta nuestros días se encuentra en los diversos pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que se halla presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana, más aún a veces el reconocimiento de la Suma Divinidad e incluso del Padre. Esta percepción y reconocimiento penetra toda su vida con un íntimo sentido religioso» (Vaticano II, *Nostra aetate*, 1-2).

Lo religioso «primario» y «secundario»

El hecho religioso tiene dos vertientes, dos facetas inseparables. Una es ese reconocimiento interior de la divinidad, clave de la vida humana y de su historia así como del cosmos. Este aspecto es como el alma vivificadora de «lo religioso», su elemento fundamental y primario. Pero el hombre no es sólo espíritu, sino una unidad psicosomática. De ahí que no se realice ni pueda realizar nada sólo en la interioridad de su espíritu; es necesario que todo lo que hay y ocurre en el espíritu humano tenga su correspondiente exteriorización, y que, por tanto, el hecho religioso se manifieste incluso con unas características definitorias, que lo distingan de otras posibles concepciones y formas de actividad humana (estéticas, culturales, culinarias, etc.).

Así, pues, una cosa es lo religioso primario y otra sus manifestaciones externas y objetivas que pueden ser denominadas lo religioso secundario, derivación y efluvio sensible de aquél. Sin embargo, a la hora de

estudiar las manifestaciones y prácticas externas de lo religioso interior y fundamental hay que tener en cuenta que para un hombre maduro, para un espíritu reflexivo y experimentado, lo religioso no es una parcela de su espíritu y de su actividad. Lo religioso lo es todo. Y así es en verdad: el hombre es lo que es porque Dios lo ha hecho; lo reconozca o no, la relación de dependencia con Dios es constitutiva del hombre. Gracias a esa relación el hombre es, y no solamente es, sino que también es como es y lo que es por esa relación. De ahí que algo aparentemente lejano de la religión —para un espíritu superficial— como el arte culinario, antes mencionado como ejemplo, o cualquier otra cosa, pueda ser —y de hecho lo es para muchos— exteriorización o práctica de la íntima relación con Dios: algo que se hace o se cultiva por amor de Dios, como cumplimiento de su voluntad («también entre los pucheros anda Dios» decía Santa Teresa; o «hay un algo santo, divino, escondido en las situaciones más comunes que toca a cada uno descubrir» dice Mons. Escrivá de Balaguer).

Cabe preguntarse, sin embargo: ¿hay actos, prácticas, realidades de la vida y de la historia humana que sólo sean y sólo tengan explicación como manifestación del espíritu religioso? Es decir, admitido que todo acto humano —palabra, gesto, actividad, trabajo— puede ser expresión y manifestación de lo religioso primario (o sea, lo incluimos dentro de lo que hemos llamado lo religioso secundario), cabe preguntarse si hay alguno o algunos que sean fundamental o únicamente religiosos. En efecto, todo puede ser «religioso secundario», pero especialmente vamos a denominar así a los actos más tradicionalmente considerados como específicamente religiosos: la oración con sus variados gestos y palabras, las distintas clases

de sacrificios cruentos y de ofrendas incruentas, los altares donde éstas y aquéllos se ofrecen, los templos, la aspersión con sangre o con agua, los ritos sagrados públicos y sociales, etc. Estas exteriorizaciones, tanto personales y somáticas como extrapersonales —cósmicas y sociales—, vienen a ser como el cuerpo, los elementos materiales, que hace más visible o sensible la realidad interior, el espíritu religioso, vivificador y unificador de aspectos dispares. Así lo religioso es algo plenamente humano no sólo en su origen racional, sino también en su realización; lo religioso primario, el espíritu, sin lo secundario sería angelismo; mas esto sin aquéllo sería un cuerpo muerto, un cadáver con la rigidez de la rutina y del ritualismo vacío.

Aquí conviene decir algo acerca de la especificidad de lo religioso. Ciertamente si queremos estudiarlo sería necesario aislarlo —más o menos—, individualizarlo y especificarlo en el conjunto de ideas, actitudes y actividades humanas. Pero eso no puede llevar a entenderlo como una unidad tan específica que sea irreducible a algo distinto de sí mismo, o a algo que se agota en sí mismo, como una actitud y una actividad humana yuxtapuesta a otras que logran un mayor o menor desarrollo. No; lo religioso está presente, o puede estarlo, en todas las ideas y actividades del hombre, como ya se ha dicho. Lo está en el entendimiento, y es precisamente en la actividad intelectual donde tiene lugar el descubrimiento fundamental de la divinidad, y, por tanto, de la razón que discurre sobre la realidad nacen primariamente las ideas y prácticas religiosas. Está presente en la voluntad; amar a Dios sobre todas las cosas es una de las primeras conclusiones del razonar sobre Dios. Y, por tanto —como consecuencia—, lo religioso está o puede estar presente en todo lo humano. Más aún, es su pri-

mera y más alta manifestación. Por ello la especificidad de lo religioso no es la de una parcela acotada, sino algo sin límites y que tiende a invadir todo lo humano; algo que nace en la razón y se traduce y manifiesta en la voluntad, en las acciones, en los sentidos y en los sentimientos.

Por ello caben muchas clases de estudios de «lo religioso», muchas *ciencias* de la religión: Una es la que investiga sus orígenes, fundamento, líneas esenciales y finalidad, ciencia racional compuesta en parte de Metafísica y Teodicea, y en parte de Etica o Moral (su peligro es su frialdad o su inconcreción). Otra la histórica, la descripción más o menos cronológica de la historia religiosa de la humanidad, de sus concepciones y prácticas a lo largo de los tiempos y de los pueblos (su dificultad es la de toda historia: la de seleccionar los hechos y la de verlos con todas las perspectivas). Otra es la fenomenológica, la que trata de exponer, de revivir, los diversos hechos religiosos fundamentales, y aun de aislarlos y caracterizarlos (afán no exento de riesgo, pues puede llevar a mutilar y empobrecer lo religioso, y por tanto a desfigurarlo; peligro no sólo posible, sino que realmente se ha dado y se da).

Religión y religiones

La realidad histórica nos ofrece no «una religión», sino «muchas religiones». Esta pluralidad y diversificación ha recibido diferentes explicaciones; algunas de ellas tan sorprendentes e infundadas como la que la atribuye al influjo de los planetas [5]. La explicación acertada discurre evidentemente por otros cauces.

5 R. Bacon, *Opus maius*, p. IV, c. IV, 83 ss. (XIII).

Hay que partir de la infinitud de la divinidad y de la finitud del hombre en todas sus vertientes, también en su capacidad cognoscitiva. El hombre sabe lo que piensa y que es capaz de pensar bien, acertadamente. Pero sabe también que respecto de Dios su concepto sería falaz si lo considerara adecuado. Es consciente que conoce algo de Dios, que su conocimiento natural de Dios es incompleto, imperfecto, entreverado de oscuridades, pero que no es de ningún modo ni del todo falso. La diversidad de religiones refleja la incapacidad del hombre para llegar al conocimiento claro y perfecto de Dios por medio del conocimiento racional, sin la Revelación divina. Conocida racionalmente la divinidad, la inteligencia ha de recurrir a la analogía para expresarla, o sea, su conocimiento y expresión de lo divino no es unívoco o perfectamente equivalente de la realidad conocida: la divinidad, sino analógico, es decir, en parte adecuado y en parte inadecuado. Las palabras, expresivas de lo divino, tienen como estratos semánticos adaptados a lo que designan y, al mismo tiempo, tienen otros estratos inadecuados, sumidos en la penumbra y muchos en la oscuridad total.

De acuerdo con los términos de los que preferentemente se parta para establecer las analogías, la divinidad será representada de una u otra forma, e incluso podrán llegar a variar las formas y actos de culto y otras manifestaciones del hecho religioso. Así, por ejemplo, los pueblos nómadas, pastores y de constitución patriarcal suelen concebir a la divinidad como dios, padre, celeste; los sedentarios, agrícolas y de constitución matriarcal como diosa, madre tierra. No se trata de inventar la divinidad ni de proyectar, objetivando fuera de nosotros, las aspiraciones humanas de acuerdo con el sistema de vida y de organización familiar. Lo que ocurre es que las huellas, impresas

por Dios, por su omnipotencia e infinitud en el cosmos y en el corazón del hombre, son descifradas de modo distinto. Tàmbién las huellas de animales, marcadas en el blanco tersor de la nieve, son o pueden ser interpretadas de manera diferente, atribuidas a animales distintos, de acuerdo con los conocimientos de los hombres que las contemplen. Pero Dios y sus huellas, como los animales y las suyas, son anteriores e independientes de que el hombre las vea o no, las interprete de un modo o de otro. Por tanto, un principal factor de diferenciación de las religiones se asienta en el primer elemento de las creencias religiosas: el racional. Como la religión se fundamenta en el conocimiento de Dios y en el reconocimiento de la dependencia del hombre respecto de El, lo racional puede ser y de hecho es causa no sólo de diferenciación, sino también de errores, deformaciones, etc. De ahí que existen conceptos politeístas, panteístas o impersonales de la divinidad y que en algunos casos sea incluso concebida como cruel y arbitraria.

Ya hemos aludido a la presencia de otro factor en lo religioso: lo volitivo-afectivo. He aquí otra de las causas de la pluralidad de las religiones. Las creencias y prácticas religiosas pueden ser deformadas por la voluntad y el mal uso de la libertad. Así se explica la irreligiosidad práctica, la rebeldía orgullosa frente a la divinidad y el antiteísmo militante, así como la divinización de realidades humanas y de obras del hombre (idolatría) o el intento de manipular la omnipotencia divina en orden a obtener cosas y beneficios terrenos (magia). Naturalmente se da influjo mutuo entre los dos factores. El error intelectual facilita el extravío de la voluntad; una voluntad torcida o desviada tiende a deformar el conocimiento de Dios y su reconocimiento tanto teórico como práctico. Es la

fuerza de la vida sobre la doctrina y viceversa. La voluntad influye sobre el entendimiento ya por su propio peso de adaptación, ya por la tendencia lógica a la autojustificación.

Pero el hombre es él: su inteligencia, su voluntad... y sus circunstancias. Evidentemente, lo religioso, tanto personal como institucional, está sometido al influjo de elementos contingentes, circunstanciales; no puede evadirse de los condicionamientos culturales, geográficos, cronológicos, socioculturales, entre otros. La incidencia del entorno es también causa de mutaciones y diversificación, más o menos profundas y duraderas, de lo religioso al menos en cuanto a varios de sus aspectos.

Además, no puede silenciarse la voz, las enseñanzas ni la personalidad de los fundadores de varias formas religiosas: Buda, Jina, Confucio, Lao-tsé, Zoroastro, Mahoma, etc., ni tampoco la de los iniciadores de numerosas sectas y grupos más o menos desgajados del movimiento religioso originario. Resulta indiscutible que una personalidad profunda y definida, tanto de signo positivo como negativo, aglutina en torno de sí y de su doctrina a un grupo de personas, capaz de sobrevivir con existencia autónoma tras la muerte del iniciador. No es éste el momento de perfilar la motivación última de la escisión y de la formación de la nueva forma religiosa. En último término nos encontraremos con la libertad humana, las circunstancias ideológicas, morales, sociopolíticas, etc., de su tiempo y región. En más de un caso podemos descubrir la sensualidad, la soberbia (piénsese en el origen del anglicanismo: Enrique VIII, y del protestantismo: Martín Lutero) o, al revés, las ansias de superación (recuérdese la causa del desgajamiento del budismo y del

jinismo respecto del gran tronco común: el hinduismo, al cual pertenecieron sus fundadores: Buda, Jina).

No obstante, la raíz más profunda de la diferenciación de las religiones se hunde en las perturbaciones producidas por el pecado en la naturaleza humana. El pecado original no la corrompió del todo ni la aniquiló de suerte que sea ya incapaz de obtener su blancura, viéndose reducida — en el mejor de los casos— a una especie de basurero blanqueado por una capa de nieve (teoría protestante). Pero la hirió fuertemente, también en lo específicamente humano: la racionalidad y la libertad. El pecado original y los pecados personales explican la raíz de las diferencias fundamentales de las religiones, fruto de una mezcla de verdades y errores. La conciencia, santuario íntimo donde resuena la voz de Dios, aparece como entenebrecida por el pecado y con el barullo de la concupiscencia que pone sordina y a veces casi ahoga la resonancia de la voz divina. En la hipótesis de no haber pecado (ni revelación sobrenatural) las verdades «religiosas» (conocimientos sobre Dios y sobre nuestras relaciones con El, así como de los deberes para con El y el prójimo) serían esencialmente las mismas, aunque podrían variar las formas y actividades de culto externo y de culto público, los ritos, así como las «representaciones» de la divinidad.

La cognoscibilidad natural de la divinidad es un dogma de fe católica (Conc. Vaticano I). Pero este conocimiento, según el mismo Concilio, necesita de la divina Revelación para que sea «fácil, cierto y sin mezcla de error»[6]. Pues el pecado, el orgullo o rebeldía humana, las limitaciones de la inteligencia, las

6 Cf. los textos del concilio Vaticano I en J. IBÁÑEZ-F. MENDOZA, *op. cit.*, 575 ss., así como su nota y censura teológica en la 71.

interferencias de la voluntad y libertad mal usadas, así como las influencias del entorno sociocultural, impiden la sintonía nítida con la divinidad y con su mensaje de salvación.

La religión verdadera es la revelada por Dios por medio de Moisés, los profetas y demás hagiógrafos del A. Testamento y, «en la plenitud de los tiempos» (*Gal* 4, 4) por la Palabra divina, Jesucristo, Dios verdadero y Hombre perfecto (N. Testamento: *Hebreos* 1, 1). Esta revelación, llamada sobrenatural, es una comunicación inmediata de Dios, ofrecida gratuitamente por El y captada por el hombre con creyente confianza. En cambio, la revelación denominada natural debe ser buscada por deducción en la obra de Dios, en la creación y en su intervención en la hisotria de la humanidad. Esta última está incluida en la sobrenatural.

No obstante, «la Iglesia, depositaria e intérprete de la Revelación divina», «no rechaza nada de lo que en estas religiones (las no cristianas) hay de verdadero y de santo. Considera con sincero respeto sus formas de conducta, sus preceptos y doctrinas». Pues «aunque discrepen en muchos aspectos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de la Verdad, que ilumina a todos los hombres». La Iglesia es fiel a su misión. Por eso «anuncia y tiene la obligación de anunciar sin pausa a Cristo, que es *Camino, Verdad y Vida* (*Jo* 14, 6)[7].

El tema de la Iglesia como medio ordinario de salvación y la posibilidad de salvarse fuera de ella, en las religiones no cristianas, se expone en el capítulo XIII del volumen segundo de esta obra. La doc-

7 Las frases entrecomilladas de este párrafo están tomadas del concilio Vaticano II, *Nostra aetate,* 2.

trina de la Iglesia nada tiene que ver con el enfrentamiento acerado —propuesto a veces— entre el cristianismo, que sería «la religión», y las religiones, las no cristianas catalogadas sin más como «paganas, falsas, supersticiones, productos aberrantes del demonio o de la imaginación humana, del temor o del fanatismo». Aunque pueda haber alguna así, e incluso la haya de hecho, no deja de ser hiperbólico considerar como falso y demoníaco todo lo de cualquier religión no cristiana. A su vez adolece también de exageración y merece ser tachada de falsa la teoría de K. Barth, según la cual la encarnación de Jesucristo implicó el cierre, la eliminación, de la «religión». El cristianismo, según Barth, no es «religión», sino «revelación» y «fe». La «fe» se refiere, en su concepción, al «Dios viviente», mientras que la «religión», cualquiera que sea, hace referencia al «hombre». Enfrenta así la revelación o manifestación, donación, de Dios al hombre y la religión que quedaría reducida a una simple y esforzada búsqueda de Dios por parte del hombre, y a su esfuerzo por acercarse a la divinidad.

Constantes religiosas

A mi juicio, ha sonado la hora de superar las visiones parciales. Por eso hablo en este estudio de las «constantes religiosas». Más que religiones concretas y sus rasgos individuantes, pretendo descubrir y describir las constantes, el denominador común a formas aparentemente distintas por tener cada una un numerador de notas más o menos diferentes. Por eso destaco las facetas comunes a las que, en cierto sentido, podríamos llamar familias religiosas. En cambio, dejo en la penumbra los rasgos no coincidentes que podrán

ser sacados a primer plano en estudios especializados, monografías de cada forma religiosa o de alguno de sus aspectos.

Las religiones con sus elementos religiosos suelen estar vertebradas en un sistema; integran una especie de constelación de sacralidades. A modo de ejemplo, el catolicismo, el protestantismo y la ortodoxia difieren en no pocos puntos doctrinales, litúrgicos, disciplinares, etc. Algunos de ellos son esenciales; pero, sin duda, sobre todo en comparación con las religiones no cristianas, son muchos más aquellos en los que convienen. Aunque pueda resultar fatigoso, es preciso descubrir los factores de permanencia, los rasgos de algún modo inmutables, subyacentes a los cambiantes o notas diferenciales de las religiones que integran cada constante religiosa. Se impone intuir el núcleo común, no quedarse como cegados por la polvareda de los elementos dispares, sino llegar hasta el núcleo del conjunto de religiones afines. Sólo así será posible contemplar por dentro la constelación o constante compuesta por varias religiones por sí mismas luminosas, consistentes, que a veces integran varios subgrupos, especie de sistemas planetarios de un mismo sistema solar religioso.

«Constantes» religiosas en el tiempo; «círculos o familias» en el espacio. Entiendo por «constantes, desde un punto de vista temporal, lo que con mira espacial, en un momento determinado de la historia, recibiría el nombre de «círculo» o «familia» de religiones afines, por no decir hermanas.

El análisis de distintas religiones, que coexisten durante un milenio en un marco geográfico más o menos amplio, puede llevarnos a descubrir coincidencias tal vez más numerosas y más esenciales que sus notas

diferenciales. Entonces, desde esta «hermandad» religiosa y, en algunos casos, también étnica podremos quizá remontarnos al ascendiente común a varias religiones, del cual descienden todas con filiación más o menos directa. Es un proceso similar al empleado por la lingüística comparada. Esta, a través de los datos comunes a varias lenguas emparentadas, por ejemplo las romances, asciende a la lengua origen de todas, en este caso el latín. En algunos casos —como en el de las lenguas indoeuropeas (griego, latín, eslavo, sánscrito, etc.)— este método permite descubrir incluso no pocos elementos de la lengua fontal, desconocida en sí misma (el indoeuropeo). Por este procedimiento todas las religiones celestes en su doble círculo indoeuropeo y semita nos permiten diseñar la configuración religiosa de los pueblos de los cuales proceden. Ascendemos así más de veinte siglos en el tiempo e intuimos un monoteísmo inicial que con el correr de los años se desmembró en el más complejo politeísmo. Lo mismo nos acontece con los diferentes misterios, que florecieron sobre todo en los primeros siglos del cristianismo. Su conocimiento nos facilita el ascenso a la primitiva religiosidad telúrica, en la que hunden sus raíces todas las formas mistéricas.

Clasificación de las religiones en «constantes»: su enumeración. Toda clasificación participa de un grado mayor o menor de arbitrariedad. Esto resulta válido especialmente para los fenómenos y realidades vitales, pletóricos de movilidad a veces más que protéica. Y nada tan lleno de vida y, por consiguiente, tan reacio al encasillamiento como las creencias o verdades religiosas, sus prácticas y actitudes, los sentimientos o talante religiosos de un individuo, de una colectividad, de una región o de una época. No obstante, por razo-

nes lógicas y pedagógicas se impone decidirse por una terminología determinada. De entre todas las posibles divisiones de las religiones prefiero la siguiente, de suerte que queden englobadas en seis constantes religiosas:

I. *Religiosidad telúrica.*
II. *Religiones celestes.*
III. *Religiones étnico-políticas.*
IV. *Religiosidad mistérica.*
V. *Religiones universlaes.*
VI. *Cristianismo.*

Voy a hablar de todas estas constantes. Y se va a dedicar más atención y espacio a la constante «universal», pues bajo esta palabra trato de englobar a las religiones no cristianas que todavía tienen alguna permanencia, a saber: el budismo, el jinismo, el islamismo, el zoroastrismo (en el reducido número de los parsis) y el maniqueísmo (desaparecido en cuanto religión organizada, pero no en cuanto actitud vital y cuasi-religiosa de muchos). Como veremos, su «universalidad» es inexistente en la práctica; sólo en su teoría puede encontrarse cierta «universalidad». Dejo aparte el caso del cristianismo, que es la religión universal por antonomasia. El hinduismo, aunque tenga algunos caracteres de la constante universal, sin embargo esencialmente se encuadra mejor dentro de las religiones étnico-políticas.

Compaginación de las perspectivas religiosas y de los análisis pormenorizados. Este enfoque de «constantes» y «círculos-familias» religiosos, que abarcan zonas extensas en el espacio y varios milenios en el tiempo, impide efectuar análisis pormenorizados, microscópicos, de cada elemento: rito, creencia, símbolo,

divinidad, tabú, mito, etc. Pero ningún naturalista que haya estudiado una encina o un toro únicamente a través del microscopio, creerá conocerlos convenientemente. Son necesarios los estudios microscópicos de cada célula. Mas eso no basta ni es el conocimiento perfecto de un animal o de un árbol en cuanto tal si no se completa con una detenida contemplación desde distancias distintas, con la debida perspectiva.

Es lo que pretendo hacer en este estudio. En la segunda parte habrá análisis minuciosos de algunas realidades y aspectos sacrales, aunque siempre dentro de los límites de un trabajo de divulgación e introductorio. Pero van precedidos de las visiones generales de la primera parte. Sería disparatado conocer algunos detalles de una de las figuras de «Las Hilanderas» (Velázquez), «Las Parcas» de la mitología griega encargadas de hilar y tejer el tapiz de la vida humana, sin antes haber contemplado todo el conjunto. Más que por análisis pormenorizados, debe comenzarse por miradas desde cierta perspectiva. Estas nos ayudarán a descubrir los rasgos comunes, sin que la proximidad de los árboles y maleza obstaculicen el reconocimiento de las características de cada bosque religioso. Y esta mirada rebe hacerse no con ojos de psicólogo, de sociólogo, de lingüista, de etnólogo, etc., como ha estado de moda durante algunos decenios, sino con ojos religiosos. De otro modo nos quedaríamos en la periferia: veríamos las distintas formas religiosas desde fuera, sin el instrumento adecuado ni a la escala apropiada. Así no descubriremos su contenido auténticamente religioso, que, como acontece en todo lo humano, casi nunca se presenta «químicamente» puro, sino recubierto y entreverado con otros elementos psicológicos, sociológicos y hasta económico-políticos, no específicamente religiosos ni sagrados.

dos, adulto, niño, etc. Pero nuestra naturaleza que [illegible] únicamente a través del [illegible], convalecencias [illegible] de cada célula. Mas eso no [illegible] es el conocimiento perfecto de un animal o de un árbol en cuanto tal si no lo contempla con una mirada contemplativa desde ángulos distintos, con la debida perspectiva.

Es lo que pretende hacer este estudio. En la segunda parte [illegible] de algunos resultados y aspectos actuales [illegible] dentro de los límites de un trabajo de investigación y divulgación [illegible] de las visiones [illegible] las de la tercera parte [illegible] conocer algunos detalles de una de las figuras de [illegible] mitología griega [illegible] de la vida humana, sin antes haber contemplado todo el conjunto. Más que por análisis pormenorizados, este conocimiento por entradas desde cuatro perspectivas [illegible] nos [illegible] la profundidad de los símbolos y mitos [illegible] el reconocimiento de las características de [illegible] religioso [illegible] esta [illegible] con [illegible] de modo [illegible] algunos [illegible] en la [illegible] religiosas [illegible] el [illegible] a la [illegible] religioso [illegible] parte, [illegible] y [illegible] con otros elementos psicológicos, sociológicos y hasta socioeconómicos, no específicamente religiosos ni sagrados.

II.

Constante telúrica

Una ingenua confianza en que la razón humana podrá llegar a desvelar todos los misterios incapacita en gran manera a muchos hombres de hoy —a los que todavía se dejan arrastrar por ese mito decimonónico— para sintonizar el mensaje de honda sacralidad de la Telus o Tierra, intuido por hombres de todos los continentes en el mundo arcaico. En todas las regiones gran número de hombres han percibido y sentido como numinosa la potencia de la tierra, ya en sí misma, ya aunada a los agentes cósmicos que operan sobre ella. Y tan importante es este fenómeno que probablemente la más arcaica representación de la divinidad fue en forma de diosa madre Tierra. Representaciones suyas parecen ser las figuras femeninas, pertenecientes al año 30000 a. C. y siguientes, encontradas en una zona tan extensa que va desde los Pirineos hasta el lago Balkal, situado en la frontera de China-Mongolia con el territorio ruso en Asia. Pero de esto hablaré al exponer la religiosidad durante el paleolítico.

La madre Telus o Tierra

En los últimos siglos de la antigüedad grecorromana, el sincretismo helenista acentuó y puso de relieve la figura del joven dios, quedando un tanto en la penumbra el influjo de la diosa suprema. En cambio, en la época arcaica, la religiosidad telúrica resaltó sus senos maternales y la eficacia fecundante de su presencia. Por Telus (castellanización del latín *Tellus, telluris* = «tierra») entiendo la tierra en cuanto numinosa, sagrada, no en su sentido profano (latín *terra*) de donde el castellano «tierra».

La divinidad, en cuanto concebida como telúrica, recibe diversas designaciones: Cibeles, Isis, Atargatis, Semele, Deméter, Bona Dea, Tellus, Ba-Belona (cuenca mediterránea), Hepatu (hititas), Aruru, Nintu, Ninhursaga (Mesopotamia), Innana (venerada en la civilización sumeria, al menos desde el cuarto milenio a. C.), Astarté (acadios), Isthar (semitas), Anath (Siria, cananeos), Hebat o Ma (hurritas), la Durga o Kali, de vigencia cultural todavía en nuestros días, pero de origen preindoeuropeo, y la Prithivi védica (India), Kwan-yi (China), Coatlicue (aztecas), Kannon (Japón), Nerthus (teutones), etc.

La etimología de varios de estos nombres es «diosa madre» o, también, «tierra madre». Por fijarme en una próxima a nosotros: *De-méter* es un compuesto oscuro en cuanto al primer elemento; se descarta su interpretación fácil, que lo relaciona con *dea, diosa;* según los entendidos prevalece su vinculación con *da-, de-,* designación probablemente pregriega de la tierra. Por tanto, etimológicamente, Deméter equivale a *Ge-méter* o «tierra madre». Esta diosa, de raíces indudablemente preindoeuropeas, no sucumbió ante la avalancha indoeuropea, sino que gracias a los misterios

eleusinos llegó a conseguir, tras algunos siglos de afianzamiento, alcance panhelénico. Ya en tiempos plenamente históricos su figura resplandece aureolada por una venerabilidad y majestad a través de las cuales se adivinan destellos arcaicos. Así es «la más venerada de todos los dioses, la incorruptible e infatigable» (Sófocles). «Madre de todos..., que nutre sobre el suelo a todas las criaturas, a cuantas se mueven en la divina tierra o en el mar y a cuantos vuelan..., madre de los dioses» (Homero). «Madre de hombres y de dioses...» (Píndaro). «Deidad antiquísima» (Homero), preside todo lo existente en la amplitud cósmica desde la tierra, pisada por el hombre, hasta la muerte; engendra todos los seres, los alimenta y «los recibe de nuevo en su seno» (Esquilo), cerrando de esta forma el anillo de la vida terrestre y ultraterrena de los seres.

Restos arqueológicos. El conocimiento de la madre Telus no queda reducido al que nos legan testimonios nominales, la etimología de sus designaciones o los documentos literarios casi siempre escritos por personas que participan de la mentalidad opuesta, o sea, pertenecientes a la constante celeste, por ejemplo, los escritores grecolatinos. Las fuentes arqueológicas permiten remontarnos a un período mucho más antiguo. Prescindo ahora de los restos paleolíticos. Se ha hallado con relativa frecuencia el llamado ídolo femenino, símbolo de la fecundidad: estatuilla de mujer caracterizada por el desarrollo exagerado de los rasgos sexuales secundarios. Esta diosa de los muchos pechos aparece en todo el marco mediterráneo y en el Medio Oriente, así como en otras latitudes, al menos, desde el neolítico (año 6000 y siguientes a. C.), época de cultura agrícola bastante evolucionada; especialmente resalta su importancia en la cultura minoica de Creta.

Restos de esta diosa de los pechos se han encontrado también en Siria, Palestina, India, Asia Menor, Islas Canarias, Islas Británicas, Bulgaria, Rusia y otros países.

Poco importa la unificación de las distintas figuras femeninas, que respecto de Creta es defendida por el arqueólogo Evans, o su disociación (sentencia de Nilsson). De hecho, su estrecha relación con la naturaleza las emparenta y, a mi entender, las presenta como diferentes manifestaciones de la diosa suprema. Aun en la interpretación de M. P. Nilsson, la divinidad más elevada del panteón cretense continúa siendo una diosa madre, personificación de la fuerza telúrica y de la vida total de la naturaleza. En contra de la disociación conviene insistir, aparte de otras razones arqueológicas, en la conveniencia, más aún, en la exigencia humana de concebir por separado lo que objetivamente es una unidad, siempre que ésta sobrepasa la capacidad de nuestra inteligencia. Este es el caso de los atributos divinos diferenciados y aisladamente considerados por nosotros, aunque de hecho se identifiquen en el Dios Uno. A veces, la distinción cultual e iconográfica proviene de la diversidad de nuestras necesidades, actividades, etc.; otras, de una diversificación localista en atención a los lugares de culto, o simplemente puede ser un fenómeno que refleja las distintas teofanías. Las llamadas «diosa de las serpientes», «señora de los animales», «madre de la montaña», «diosa del árbol», «del mar», etc. son distintas advocaciones de la divinidad suprema en la religiosidad minoica. Un fenómeno similar se observa en Mesopotamia, donde Ninhursaga (= «madre Tierra») se llama Ninsikilla (= «señora virgen») hasta que se casó con Enki, dios del agua y de la sabiduría; Dam-gal-nunna (= «la gran señora del príncipe») en cuanto esposa; Nin-hur-

sag-ga (= «señora de la montaña») por haber dado a luz a la vegetación, abundante sobre todo en las montañas. La vegetación aquí, como en tantos otros casos —según veremos—, es la derivación primera de la madre Tierra.

Lo telúrico

La Telus —quizá antes que una divinidad más o menos conceptual— es más bien la captación o comprensión de la divinidad o, mejor, de la potencia divina, de su poder creador y sustentador, más o menos confusamente representado o expresado por la Tierra-Telus como origen, vivencia y destino humano. Es la diosa y madre de dioses, que encierra en sus entrañas el misterio vegetal (primavera, invierno), del cultivo de los campos, del hombre y de todas las cosas, que vienen de la tierra y a ella retornan. Lo telúrico responde a un concepto peculiar de la tierra. Es un sentido y un concepto de la tierra como realidad geológica, pero sobre todo como potencia biológica y realidad sagrada, morada terrestre y materia idéntica a la del hombre. Por algo el griego *khthón*, de donde «ctónico» —identificado semánticamente con el latino «telúrico» de *Tellus*— es un término etimológicamente emparentado con dos palabras latinas a primera vista dispares: *humus* (tierra) y *homo* (hombre). En la tierra se esconde el origen y el destino del hombre, que es tierra, polvo, y en tierra se convierte su cuerpo hasta la resurrección corporal —según el dogma católico— en la Parusía o venida triunfal del Señor.

El valor o significado de lo telúrico está en relación con la idea y la práctica de in-humar, en-terrar los cadáveres. La reintegración al seno maternal de la

Telus es un modo de expresar el convencimiento de que la muerte humana no es total, es una afirmación de inmortalidad, e incluso una esperanza en la resurrección corporal, similar al resurgir de las semillas sepultadas, enterradas, en las entrañas de la tierra. Esta creencia estaba muy arraigada en una de las más intensas corrientes religiosas de Grecia, la de los misterios eleusinos, a impulsos de una intuición mística de la potencialidad de la tierra, cuna y tumba de toda vida vegetal y humana. Los epitafios, tanto griegos como romanos, recogen con pormenor y expresividad sorprendentes todos los aspectos: terrestre, humano y divino de lo telúrico, sin olvidar su vibración de transcendencia inmortal y eterna mediante su identificación con la suprema divinidad telúrica, la madre Telus. Para muestra bastan dos, que transcribo en el tercer volumen (capítulo I, número 3), válidos para todos los sexos, pues están inscritos en las lápidas funerarias de una mujer y de un hombre, respectivamente.

La Telus, origen sacral del hombre y su destino, es elevada a símbolo mesiánico por el profeta Isaías (45, 8): *Aperiatur terra et germinet Saluatorem.* Una intuición religiosa de Sófocles la eleva también a signo y realidad del destino humano: «Entreabriéndose —en Colono—, lo abrazó dulcemente en sus senos abismales» (*Edipo en Colono,* 1657 ss) para redimir la humanidad pecadora de Edipo en el momento de su muerte y glorificación. Es la misma tierra, cuyo proceso germinativo sirve a S. Pablo de comparación para aclarar la resurrección corporal (*1 Cor* 15, 38 ss.), si bien se queda ya en simple comparación, despojada de la eficacia que se le atribuía en las religiones mistéricas.

Así se explica que en la mente de los pertenecientes a la religiosidad telúrica, la Tierra, considerada como

deidad suprema durante mucho tiempo, lo mismo que sus epifanías, diga relación con la fertilidad agraria, con la fecundidad y el origen del hombre, así como con su vida de ultratumba, junto con el acontecer diario de su existencia sobre la superficie terrestre. De ahí el pleno sentido de la *Súplica a la Madre Tierra,* transcrita en el tercer volumen de esta obra (capítulo I, número 3) y de los textos del número 2.

La Telus, divinidad personal

La palabra «madre» está unida a la diosa Telus ya en el origen de la representación de lo divino por medio de ella. La comprobación de este aserto se apoya en el término «*méter*» (= «madre»), segundo componente de Deméter y de varias designaciones mesopotámicas, así como en *Mater*, que, precedido de su epíteto tradicional *Magna,* pulula por todo el mundo mediterráneo, y sobre todo cuenta con el respaldo de la asociación de esta divinidad femenina con un hijo-hija y especialmente con el de su función básica de fertilidad y fecundidad.

La Telus poseyó carácter personal; fue personificada ya en la época primera de su existencia testimoniada. Ciertamente se halla vinculada a los fenómenos naturales de la fertilidad agraria: renacer primaveral, madurez estival y muerte invernal. Pero los hombres de religión telúrica no cayeron postrados ante esos fenómenos concebidos escuetamente como fuerza impersonal, sino en función de su maternidad fecunda de todos los seres, en cuanto madre propulsora de la vida vegetal, animal y humana. El punto de partida pudo ser la fuerza, la potencia, mas no considerada de modo absoluto ni despersonalizado. De hecho, no se detu-

vieron en ella misma, en la portentosa virtualidad geológica de la tierra, de suerte que esa potencialidad quedara erigida en realidad misteriosa y abstracta, merecedora de veneración. Antes bien, la eficacia multiformemente operativa y fecunda que se esconde en las entrañas de la tierra fue el punto de apoyo que permitió saltar hasta el ser personal, causa de un efecto tan maravilloso como el despertar primaveral, que siempre conserva toda su intensidad y encantos poéticos.

Por eso a la diosa madre Telus no le conviene la idea de *mana,* palabra melanesia que, según algunos, designa una fuerza misteriosa, activa, difusa, totalmente distinta de la materia, aunque se ha demostrado que *mana* va siempre unida a alguien (ser o seres personales, sobrehumanos) que la dirige. A la madre Telus no le conviene la noción de fuerza abstracta, impersonal, sino la de un principio causal, animador personal de cuanto existe, concebido o representado con atuendo y atributos femeninos. El asombro ante los fenómenos naturales de la fertilidad, anualmente renovados al compás de las estaciones, y el principio de causalidad constituyen las dos coordenadas; en ellas se sustenta un descubrimiento de la divinidad, con una concepción o representación como diosa suprema, motivadora e impulsora del proceso de la vegetación.

Desdoblamiento numinoso: Tierra y Vegetación

En esta clase de religiosidad, la madre Tierra, en sus distintas advocaciones, figura siempre como suprema divinidad y señora de la naturaleza en todas sus manifestaciones. El hombre de religión telúrica veneró el seno fecundo de la tierra, «madre de todas las cosas»

(Homero). Pero sobre todo se extasió ante el maravilloso e inesperado alumbramiento —anual y puntualmente repetido— de la naturaleza en primavera. Tras el silencio helador del invierno, en el cual tiene la voz el viento, la tempestad y la cellisca, el gran Director de la orquesta cósmica señala, casi con brusquedad, un tiempo más que allegro. Y la naturaleza estalla en una sinfonía fantástica de riachuelos, flores, verdor —por doquier—, trinos de las aves, afán genésico de los animales, etc. La religiosidad telúrica llegó de algún modo a lo divino a través de esta eclosión maravillosa de la naturaleza y la deificó y personificó en un animal; más tarde (religiones mistéricas) en una deidad joven que, como la adolescente de la *Consagración de la primavera,* de Strawinsky, caerá extenuada, morirá cada año, para resurgir al siguiente.

Aunque pueda extrañar, el tema telúrico, obra de geniales intuiciones, palpita a través de todos los tiempos en la novela, J. Steinbeck *(Atormentada tierra);* en la poesía, F. García Lorca; en el drama, las escenas finales de *Soledad,* de M. Unamuno; en la moderna música sinfónica, la *Consagración de la primavera,* de I. F. Strawinsky, por poner algunos ejemplos. El último de los citados atribuye su composición a «una visión flotante que se despertó en mí por sorpresa, cuando tenía la cabeza llena de otras cosas (estaba terminando *El pájaro de fuego*). Vi en imaginación un solemne rito pagano: unos sabios ancianos, sentados formando un círculo, contemplaban a una adolescente, que danzaba hasta morir extenuada. Era un sacrificio destinado a consagraciarse con el dios de la Primavera...». Pero nótese que no se reduce a la primavera, sino que acierta a aunar los temas esenciales de la religiosidad telúrico-mistérica: la diosa madre Tierra, la Primavera y su muerte anual por extenua-

ción, dios de la primavera, adolescente y ritos de iniciación, los antepasados, origen y destino telúrico del hombre, sucesión de la generación, fertilidad, etc. En su audición se experimenta el misterioso influjo de la rudeza de las síncopas, de las disonancias, de la concepción periódica de cruces rítmicos y de interrupciones bruscas, nerviosas. Recuerda el ritmo sincopado, repetido, obsesivo, de la música de algunos pueblos (los negros, etc.) de nuestros días; es el que prepara a los individuos reunidos en grupo, de ordinario homogéneo, en orden a ponerse en trance para una vivencia religiosa, fúnebre, erótica, iniciática de la adolescencia, etc.

Resulta curioso observar la presencia de la diosa madre Tierra entre los negros africanos y en varios de los grupos trasladados a América. Así, por ejemplo, entre los de origen fanti-ashanti —oriundos de la Guayana—, en algunas regiones de Estados Unidos y en las Antillas anglosajonas, la diosa madre Tierra recibe nombres diversos, algunos de origen fanti-ashanti, como Asase; otros con suave matización dahomeyana, como Aisa (*Ai* = «tierra» entre los fon de Dahomey). A veces estas creencias, sus ritos iniciáticos, etc., ya sólo perviven en el folklore. Sorprende los rasgos similares entre la religiosidad telúrico-mistérica y la de estas sociedades primitivas en Africa y América, por ejemplo, la creencia en la diosa madre Tierra, la relación de ésta con la serpiente (la llamada Dagove —término dahomeyano—), sus ritos iniciáticos, etc.

El aspecto del florecimiento (o resurgimiento de la vida) en su doble vertiente agraria (fertilidad) y animal-humana (fecundidad) aparece muy pronto desglosado de la Tierra y venerado en la serpiente. Más tarde, ya en época histórica, quizá por influjo del antropomorfismo indoeuropeo, representado por una divinidad o

semidivinidad, con preferencia masculina, unida a la Telus por lazos de filiación, de amor conyugal y, en no raras ocasiones, de simple amante. Conocemos sus nombres y mitologemas: Perséfone, Proserpina, Dioniso, Osiris, Adonis, Liber, Baal, Teluno, Sharruma y otros. Son tipos del «joven dios que muere y resurge» al compás del proceso de la vegetación: invierno-primavera con las respectivas fiestas, procesiones. Antes este proceso estuvo sincronizado con el letargo invernal y el despertar primaveral de la serpiente, una vez cambiada su piel, así como con la alternancia periódica de las fases lunares.

La serpiente, epifanía de la suprema divinidad telúrica

La serpiente sale de la tierra, se arrastra sobre ella y en sus entrañas se esconde. La expresión «hija de la tierra» puede constituirse sin discusión en el apuesto tradicional de la serpiente; por correlación, la tierra es llamada en los mismos testimonios «madre de las serpientes» (Alcmán, Heródoto, Artemidoro, Plinio, etc.). De ahí que la serpiente originariamente nada tiene que ver con los dioses celestes. En cambio, está en relación por derecho propio con todas las deidades y seres relacionados con la tierra: Deméter, Hécate, las Erinis, las Gorgonas, los Titanes y Gigantes. Lo mismo acaece en lugares diferentes de la Hélade, a la cual pertenecen estos ejemplos.

La serpiente ha dejado su huella, más o menos intensamente marcada, de formas religiosas en toda el área geográfica, que he llamado indomediterránea. Se extiende desde el Occidente atlántico hasta el valle del Indus e incluso se prolonga por la zona tropical y sub-

tropical de nuestro hemisferio, abarcando también el Mar Caribe, mediterráneo americano, así como todos los puntos africanos, americanos, australianos y otros continentes, donde la cultura telúrica tuvo o conserva vigor. Los aztecas contaban con Coatlicue: «serpiente con falda», y Cilmacoalt o «la mujer de las serpientes», así como con Quetzalcoatl, inicialmente serpiente, más tarde joven héroe de los toltecas, un poco al estilo de los jóvenes dioses mistéricos. En cuanto a estos rasgos, a esta última deidad azteca se le puede asimilar la maya Kukulkán, «la serpiente de plumas», si bien aparecen entreverados con otras notas celestes.

La presencia de la serpiente telúrica entre diversos grupos de negros americanos merece mención aparte tanto por su vigencia en la actualidad como por su doble asentamiento en el de origen en Africa y América. Los principales grupos respecto de este tema son: *a)* los yoruba, originarios de Nigeria y asentados en Cuba, isla de Trinidad y, sobre todo, en Brasil; *b)* algunas sectas bantúes, autóctonas de una gran parte de Africa (tres cuartas partes), si bien los que se hallan diseminados de norte a sur de América, desde Luisiana hasta Río de Plata, provienen de la zona occidental (Camerún, Río Muni, Congo, Angola), y *c)* los provenientes de Dahomey y asentados hoy en Brasil, Haití, etc. De origen dahomeyano es el vodú haitiano, presente también —aunque con vigor menor— en varias islas de las Antillas (Trinidad, Guadalupe, Cuba) y en Estados Unidos (Nueva Orleans, Filadelfia, Nueva York, Pittsburg). En los tres grupos se venera a la serpiente en cuanto vinculada con la tierra y la vegetación, aspecto acentuado en Dahomey y en los grupos americanos de ascendencia dahomeyana. En casi todos éstos la serpiente es el símbolo y sostén de Dan, designación de la energía cósmica,

que actúa en la naturaleza (vegetación, etc.). A su vez en una de las principales ceremonias del vodú se manifiesta la creencia en la comunicación de esta potencia a los aspirantes a la iniciación, si bien su transmisión se opera a través de una mujer en trance, de una sacerdotisa o de un sacerdote. En muchos casos se traspasa asimismo esta fuerza sobrehumana a todos los asistentes, que en una especie de trance báquico (de Dioniso, Baco, en la Grecia antigua) dan vueltas en torno de la caja que contiene la serpiente viva mientras danzan bailes frenéticos. Estos ritos vodúes conservaron su esplendor en América hasta el siglo XIX; en nuestros días han decaído y perdido su pureza ancestral. Entre los bantúes de ambos continentes, la serpiente presenta también acentuado otro de sus aspectos telúricos: la vinculación con la supervivencia del hombre más allá de la muerte.

En la serpiente aparece concentrada y reflejada una gran porción de la virtualidad de la deidad telúrica, en concreto, la relacionada con la fertilidad agraria y con aspectos fundamentales de la vida humana: su origen (fecundidad), su cuidado y preservación (salud), previsión de su desenvolvimiento (mántica o adivinación) y con la subsistencia de ultratumba. La serpiente es sostén y epifanía de lo superviviente del hombre tras la muerte; de ahí la relativa frecuencia de la escena de la serpiente que come las ofrendas en los monumentos funerarios. La serpiente no quedaba reducida, como en los tiempos actuales, a un elemento puramente decorativo en los sellos y emblemas farmacéuticos. En ellos pervive como recuerdo del Asclepio griego —Esculapio entre los romanos—, dios de la salud, deidad telúrica y serpiente él mismo en sus orígenes, antropomorfizado más tarde en un joven esbelto con Epidauro (Peloponeso) como principal cen-

tro de curaciones. Con la serpiente se relaciona asimismo el cambio de sexo (caso paradigmático del adivino Tiresias) y la mántica en Delfos antes de Apolo y en otros muchos lugares. Según todos los indicios, no es una adivinación por inspiración o en trance extático, sino por deducción mediante la observación de sus movimientos, modo de comer, etc.

La irrupción de los pueblos de religión celeste provocó un proceso de antropomorfización de la serpiente con diversas manifestaciones y grados. Estos pueden reducirse a los siguientes: *a)* presencia de la serpiente junto a las deidades telúricas (ejemplo: las estatuas de Asclepio, cuando éstas son representadas ya en forma humana); *b)* su figuración en alguno de los emblemas de las deidades celestes en función de atributo o recordatorio de su victoria sobre lo telúrico (ejemplo: la égida o escudo de Palas Atenea, Apolo y la serpiente Pitón); *c)* objeto de temor religioso, especie de tabú (ejemplo: entre los argivos cuando no se atrevían a matar a ninguna serpiente (Eliano, *Natura animalium,* 12, 34); *d)* su desacralización total, si bien provoca un temor cuasi-instintivo, adherido a todos los reptiles, especialmente a la serpiente.

Una de estas manifestaciones de la antropomorfización de la serpiente se refiere a la lucha entre las deidades celestes y la divinidad telúrica o, si se prefiere, a la victoria de pueblos de creencias celestes que dominaron y esclavizaron a otros de religiosidad telúrica. La simbología de la lucha entre las deidades celestes y la telúrica se manifiesta, sobre todo, de dos formas: 1) lucha entre el águila («ave preferida y símbolo» de Zeus y de los dioses celestes en las restantes religiones de este signo, así el águila Garuda en el hinduismo) y la serpiente con el triunfo de la primera; 2) lucha entre ella y los dioses celestes en su representación humana,

como Tiamat-Marduk (Babilonia), Horus-Seth (Egipto), Dragón-Indra (Persia), Dragón-«diosa de las tormentas» (hititas), Apolo-serpiente Pitón, Zeus-Tifón y los Gigantes, Cronos-Ofión (Hélade), etc.[1].

Divinidad concebida como mujer, «diosa»

Para nombrar al ser supremo asexuado por superar cualquier categoría humana y gramatical, tan legítimo y, al mismo tiempo, tan impropio es el rasgo masculino como el femenino. Se recurrirá a uno o a otro de acuerdo con el punto de partida que se tome al hacer la analogía o también la función que se quiera resaltar. Por eso tan acertado y tan desacertado resulta el nombre de «dios» como el de «diosa». No obstante, este último suena por sí solo casi a blasfemia a nuestros oídos de hombres enraizados en el mundo indoeuropeo-semita y hondamente penetrado todavía en nuestros días por su concepción masculina de la vida, de la sociedad y hasta de la divinidad.

Representar como mujer y llamar diosa a la deidad parece quedar reservado con gesto despectivo de conmiseración para gentes de épocas arcaicas. Sin embargo, los miembros de la religiosidad telúrica y los de la mistérica se prosternaron ante una divinidad suprema concebida como mujer e invocada con nombre femenino: Deméter, Magna Mater, Cibeles, Isis, Atargatis, Bona Dea, Ma-Belona, Anat, Ninhursaga, etc., como ahora los negros afroamericanos lo hacen ante Asase, Aisa y otros.

1 Cf. M. Guerra, *Constantes religiosas europeas y...*, 541-550; Idem, *Serpiente*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, 21, Madrid, 1975, 225-226, y, sobre todo, Idem, *La serpiente, epifanía y encarnación de la suprema divinidad telúrica: la madre Telus*, «Burgense» 6 (1965) 9-71.

Ciertamente una cosa es el *nombre,* otra una *imagen* o representación material y otra un *concepto.* Incluso puede darse la conjunción de estos tres estratos. Pero ¿de hecho se da aquí? Si hiciéramos esta pregunta a los miembros de la religiosidad telúrica seguramente nos responderían que una cosa es el nombre femenino, que ellos dan a la divinidad, así como su imagen (también femenina en cuanto a sus rasgos anatómicos en la época tardía de figuración humana, cuando abandonaron su representación en forma animal), y otra —muy distinta— el concepto profundo, la realidad expresada mediante ese nombre y representada por medio de la imagen pintada, en relieve, esculpida, tallada o cincelada. Nos dirían que la divinidad no es una mujer, aunque ellos la llamen con nombre femenino y en la época tardía la veneren en figuración femenina: pinturas, relieves, estatuas de piedra, madera o metal. Por eso no hablo ni propiamente puede hablarse de feminismo en la religiosidad telúrica, aunque la analogía o, mejor, la imaginación permita y explique su nominación e imágenes femeninas.

Diosa madre

Las mismas personas, que por obra de la analogía imaginaron femenina a la divinidad suprema, concretan esa concepción en la figura fecunda de la madre no sólo en su representación iconográfica y pictórica (triángulo pubiano en la Sala de las Pinturas de la cueva Palomera, en Sotoscueva —Burgos—, y de otras cavernas paleolíticas, las «Venus auriñacienses» del gravetiense-auriñaciense, estatuas de la diosa de los muchos pechos en milenios posteriores a partir del neolítico, etc.), sino hasta en sus cualidades y atri-

butos. Ya no se trata del dios todopoderoso, paterfamilias universal de rasgos jurídicos y majestuosos, que en los momentos de enojo asusta con el trueno y el rayo, como es entendido el dios celeste. Nos hallamos ante la diosa maternal, cuya función básica es la fertilidad agraria y la fecundidad humana. También el apellido «madre» va unido a las designaciones más generalizadas de esta divinidad: *De-méter* o «Tierra madre», *Magna Mater,* etc.

El teriomorfismo o figuración animal de la divinidad

El concepto analógico de la divinidad llevó a cuantos adoraban a dioses celestes a concebirlos con cualidades somáticas y anímicas al modo humano, incluso en el plano de las pasiones (antropomorfismo). Tiene razón Jenófanes, siglos VI-V a. C.: «Los etíopes (negros) dicen que sus dioses son chatos y negros; a su vez, los tracios los conciben con ojos azules y cabelleras rubias» (*Fragm* 16).

Pero históricamente no está menos comprobado que el resaltar la distinción de la divinidad respecto de los hombres, la vinculación de lo telúrico con algunas especies animales, inclinaron a los adoradores de la madre Telus hacia lo teriomórfico. Es evidente que no radica en la divinidad el motivo de su representación antropomórfica o de la teriomórfica. Pero el hombre debe concebir y representar de alguna manera lo divino con rasgos perceptibles por la razón y, en la medida de lo posible, también por los sentidos. Los practicantes de la religiosidad telúrica y, aunque menos marcadamente, también los de la mistérica prefirieron la figuración animal de la divinidad. De ahí

su veneración de algunos animales, elevados a la categoría de morada y epifanía de sus deidades. La serpiente junto con el toro, el macho cabrío —y, en representación diferente, la luna y el agua— cierran con ligeras intermitencias, ocupadas por otros temas, el circuito epifánico de la fertilidad agraria y de la fecundidad humano-animal en el plano de lo numinoso.

El antropomorfismo o figuración humanizada de la divinidad apenas tiene 5.000 años de duración en Europa, especialmente en sus regiones meridionales, mientras que la teriomórfica se extendió por lo menos a lo largo de 25.000 años. En el arte rupestre apenas cuenta el hombre, sobre todo en comparación con las figuras de animales que cubren la superficie pintada de las cavernas. Debido a la irrupción dominadora de pueblos de religión celeste (indoeuropeos, semitas, etc.) y su figuración humana de la divinidad, que vencieron a los adoradores de las divinidades telúricas, se operó un proceso de antropomorfización. En algunos casos los dioses conservan la cabeza de animal, así la cabeza de halcón (Horus), de perro (Anubis), de carnero (Chnum), y también la asociación de los restantes dioses del país del Nilo a un animal determinado.

Coexistencia de lo divino con lo animal

Para esta religiosidad, el animal suele ser algo más que una simple imagen de la divinidad; es el símbolo, epifanía y morada de toda o de parte de su potencialidad sobrehumana. En la religiosidad telúrica existe la creencia en *la presencia* peculiar, operativa y permanente de la divinidad en un animal (serpiente, toro, macho cabrío), en el trigo (diosa Ceres) y en determinados árboles: el pino (dioses Atis, Dioniso).

De esta suerte, el animal teofánico (caso más frecuente) sigue siendo igual a los animales de su especie y, al mismo tiempo, distinto, divino, dotado de una fuerza sobrehumana acomodada a la de la divinidad presente y actuante por medio suyo, con preferencia relacionada con la fertilidad-fecundidad, con la adivinación y con la vida de ultratumba. Coexisten y conviven la doble realidad animal-divinidad, aunque el poder de ésta eclipse y casi anule la naturaleza inferior de aquélla, como es lógico pensar cuando se considera y se admira el poderío superior divino. Arnobio (*Adv. Gent* 6, 17) pone en boca de un pagano que ellos no consideran la piedra, los trozos de metal, el animal, etc. como dioses ni como fuerza divina en sí mismos, sino que oran a los dioses que han descendido y tomado asiento en ellos lo mismo que en sus imágenes.

El único caso de no coexistencia de la doble realidad, conocido en la historia de las religiones, es la presencia de Jesucristo en las especies de pan y vino, si se entiende la transubstanciación eucarística conforme al dogma católico. La impanación, teoría de algunos protestantes, en el fondo no hace sino prolongar la coexistencia de la religión telúrica. Unica es también la encarnación de Jesucristo (una sola persona: la divina, y dos naturalezas: la divina y la humana).

A veces se habla de la idolatría crasa en que se precipitaron los hombres antiguos, incluso con cultura superior; citemos los egipcios o los israelitas. Si pudiéramos entrevistar a los adoradores del «becerro de oro» (*Exodo* 22), seguramente no nos ofrecerían de él la interpretación metálica ni la imagen caricaturesca que es frecuente entender al leer ese pasaje del *Exodo*. Sin duda, nos hablarían del buey-toro Apis en Egipto, que, como el toro mitraico, el minotauro mi-

noico o la serpiente, eran la encarnación de la madre Telus. No los adoraban por ser serpientes, toros naturales o, en el caso israelita, de oro o bronce, sino por considerarlos animales teofánicos, provistos de virtualidades divinas muy beneficiosas.

Epíteto tradicional: Magna, «Grande»

Los atributos «madre de todas las cosas, fructuosa, etc.» fueron aplicados a Deméter y demás diosas similares con el fin de expresar su carácter agrario, así como su relación con la vegetación. Pero entre todos sus epítetos resalta, por su continuidad y extensión, el de *Magna,* que dio origen a la unidad semasiológica: *Megále Méter* o *Magna Mater,* «la Gran Madre», significativa de la Tierra madre en cualquiera de sus múltiples teofanías. Así se suceden, además de las ya indicadas, las designaciones *Megalesia, Magna Idaea, Mater omnium,* etc. A veces figura aplicado a la designación genérica; en Eleusis había un altar dedicado a Deméter con la inscripción *megále theós* = «gran diosa». Y de tal suerte se adhirió este epíteto a las deidades telúrico-mistéricas que la designación *megáloi theoí* o «grandes dioses», aplicada a divinidades masculinas con fuerza de constante nominativa, corresponde a un grupo de dioses considerados como «grandes» en los misterios cabíricos de Samotracia.

El apíteto «grande» sustancialmente coincide con el significado de «Altísimo», aplicado al dios celeste: nombra a la divinidad suprema. No obstante, pervive en ambos el matiz primario de su valor semántico, celeste en Altísimo y telúrico en Grande, término alusivo al seno inmenso de la Telus que todo lo engendra y, una vez muerto, todo lo recibe: plantas, animales y hombres.

III.

Constante celeste

La cuenca del Mediterráneo, en torno a la cual fueron asentándose los griegos, según la frase platónica, «como ranas alrededor de un charco», es la cuna del cristianismo. Religiosamente estuvo dominada por religiones celestes y mistéricas antes del cristianismo y en los primeros siglos después de Cristo. Pero la constante celeste ofrece ramificaciones mucho más amplias.

En esta categoría de religiones celestes hay que encuadrar la religión olímpica de las diversas polis o ciudades-Estados helénicos, la oficial de los romanos, egipcios, sumerio-acadios, elamitas, babilonios, asirios, distintas religiones de la India, la persa anterior a Zoroastro, la hitita, la celta, la de los germanos, eslavos, la azteca, la maya, etc. También en China hunde profundas raíces, que de algún modo se manifiestan en brotes tan inconfundibles como el ser considerado «hijo del cielo» el emperador hasta el año 1912, cuando cayó la última dinastía imperial. Lo mismo ocurre en el sintoísmo japonés hasta el año 1945. Estas y otras notas las presentan como religiones anacrónicas durante varios siglos. En general entran en esta constante las religiones de pueblos nómadas, pastores y de constitución patriarcal, al menos en su origen.

Uno de los grupos más importante y definido de este tipo de religión es el de los indoeuropeos y sus derivados. Poco o nada sabemos de su existencia más arriba del Danubio antes del año 2000 a. C. Durante el segundo milenio antes de Cristo irrumpen hacia el sur, sobre todo en tres oleadas diferentes, y se adueñan del extremo oriental de Europa, extendiendo su dominio por Asia hasta la India. A la mitad occidental europea, incluida España, llegaron con cierto retraso, probablemente hacia el año 1000 a. C.; son las invasiones protoceltas o de los celtas goidélicos y más tarde (año 300 a.C.) de los celtas britones. En el fondo se trata de un fenómeno similar al de las invasiones de los bárbaros en el siglo v d. C., las cuales primero se dirigieron también hacia Oriente y después, tras chocar con la consistencia de Constantinopla, hacia Occidente.

Religión de los indoeuropeos antes de su disgregación: ¿monoteísmo?

Los indoeuropeos (indogermanos en los estudios alemanes), pueblo nómada, pastor y de constitución patriarcal —en su existencia anterior a la disgregación, iniciada en el tercer milenio antes de Cristo—, ocuparon una amplia y larga franja de tierra extendida tanto en Europa como en Asia. Con sus movimientos de emigración e invasión hacia el sur se fueron estableciendo en los países meridionales de Europa, Asia Menor, Irán y la India. Precisamente de la fusión antropológica, cultural y espiritual de la antigua raza indomediterránea de religiosidad más bien telúrica con el elemento indoeuropeo nació, en el segundo milenio antes de Cristo, el pueblo griego y, en general,

todos los del área mediterránea, pongamos por caso el itálico. Lo que antes era un pueblo con diferentes dialectos, al perder el contacto y cohesión, se desmembró en distintos pueblos e idiomas: indoiranio, sánscrito, armenio, griego (jónico, eólico, dórico), ilirio, latín, celta, germánico, báltico, eslavo, hitita, tocárico con sus divisiones; de estos idiomas proceden todas las lenguas actuales de Europa y parte de Asia, excepto el vasco, estonio y letón, entre otros.

La paleontología lingüística, o estudio comparado de palabras más o menos comunes de estos idiomas, junto con la confrontación de las formas religiosas idénticas o afines de estos pueblos, constituyen la única fuente de que disponemos para poder atisbar algunos rasgos de la religiosidad indoeuropea antes de su dispersión. La paleontología lingüística, gracias a diversos trabajos entre los que citamos los de A. Lang, L. von Schröder, Fr. Specht y W. Havers, nos muestra la primaria creencia de los indoeuropeos en un ser supremo, «celeste», bueno, autor de las cosas, dotado de cierta personalidad ética, probablemente monoteísta, superior y transcendente al «terreno», al hombre, que le pide beneficios, se los agradece y ofrece sacrificios. Así se deduce del análisis de una serie de palabras —«purificación cultual»—, términos expresivos de lo «sagrado», «temor», «hombre», «rogar», «alabar», «libación», «sacrificio», etc.

Un cierto grado de monoteísmo parece actuar, a su vez, en el recurso asirio-babilónico de atribuir a una divinidad los nombres de todas las demás deidades, supervivencias del panteón sumerio-acadio. Así, por ejemplo, de Marduk se afirma:

Sin es tu divinidad; Anu, tu principado;
Dagan, tu señorío; Enlil, tu realeza.

Adad, tu valor; el sabio, Ea, tu entendimiento.
Nabu, quien tiene el cálamo, tu poder.
Tu primacía, Ninurta; tu fuerza, Nergal.
Tu secreto designio, Nusku, tu noble visir.
Tu justicia, Schamash, quien no permite la mentira.
Pero tu potente nombre es Marduk, sabio divino.

A su vez, de Ninurta se dice:

Señor, tu rostro es el dios-Sol; tu melena, el dios...
Tus ojos, señor, son Enlil y Ninlil.
Las pupilas de tus ojos, Gula y Belet-ile.
El iris de tus ojos, señor, la claridad de Sin.
El párpado de tus ojos, el resplandor del Sol del
[cielo.
La forma de tu boca, señor, la Ishtar de las estrellas.
Anu y Antu son tus labios, tu palabra...
Tu dialéctica lengua es Pabilsag.
Tu palacio, señor, las bóvedas del cielo y de la tie-
[rra, morada de los dioses.
Tus dientes, los Siete vencedores del mal.

Aquí se realiza como un retrato de la divinidad, que aglutina a los diferentes «dioses» integrantes del panteón, identificándolos con los diferentes órganos de un solo cuerpo. Claro que el resultado orgánico semeja más un conglomerado disforme que una realidad verdadera y orgánicamente unificada. Para que estos casos puedan considerarse puro o auténtico monoteísmo, además de fusionar los aparentemente diversos dioses en uno solo con varios nombres, tendrían que excluir la existencia de alguien divino, diferente de la única divinidad. Esto último no siempre se da en el panteón babilónico. Pero, de todas formas, esa atribución de nombres a un dios principal indica un origen y tendencia monoteísta.

Politeísmo posterior

En la época histórica, es decir, en la época que puede conocerse por medio de documentos descubiertos y descifrados, todas las religiones celestes son o parecen fuertemente politeístas. Basta pensar en los dioses y diosas helénicas, romanas, así como en los tres mil y más nombres divinos del panteón babilónico o en los «mil dioses de Hati» entre los hititas y en los trescientos treinta millones de dioses en el hinduismo.

Es cierto que, a veces, muchos de ellos son considerados como equivalentes o como simples aspectos locales o peculiares manifestaciones de deidades superiores. Hay siempre, o casi siempre, un dios principal o supremo. Pero éstas y otras posibles conexiones no parecen privarles de su personalidad o de una subsistencia independiente, más o menos desdibujada según los períodos o según las fuentes y documentos conservados. Además, en no pocos casos su politeísmo está abierto al influjo de panteones originariamente diferentes, así como al consiguiente intercambio real de sus rasgos y competencia. Piénsese, por ejemplo, en la correspondencia de los doce dioses supremos romanos con los doce helénicos y en la progresiva helenización del panteón romano. En otros casos, como el de los hititas, el círculo divino está cerrado a interferencias de deidades extranjeras; pero el politeísmo propio no sólo se conserva, sino que se desarrolla por obra de sus propios recursos mediante el enlace de las diversas parejas divinas con la correspondiente proliferación, que origina varias series de familias también divinas. Naturalmente, este mismo fenómeno se opera en los panteones abiertos a la influencia de otras religiones, celestes o no, pertenecientes de ordi-

nario a pueblos cultural y militarmente superiores. No es éste el momento de poner de relieve la tendencia hacia el monoteísmo ni el origen y síntomas del proceso monoteizador que suelen aparecer en las épocas tardías de estas religiones (la helenística, la egipcia, la babilónica).

La divinidad suprema concebida como celeste

El nombre de las divinidades y su etimología celeste

El realismo del conocimiento, patrimonio del sentido común de la humanidad, tiende a expresar la esencia de las cosas en su nombre. Respecto de las personas, su nombre concreto indica su individualidad y singularidad; es una afirmación de su irrepetibilidad o trascendencia. De ahí la tendencia a conceder al nombre eficacia cuasi-mágica y significación de alcance metafísico. El nombre no era solamente una etiqueta que permitía individuar fácilmente las realidades nombradas. Era concebido como algo inherente, expresivo de su esencia y, más de una vez, identificado con ella. De algún modo era la cosa misma; incluía su naturaleza y eficacia. De ahí que fuera único, inmutable e intransferible y, con frecuencia, secreto. Disponer del nombre de una cosa o persona era disponer de la cosa o de la persona misma.

Esta creencia explica que en las cámaras sepulcrales y en las momias egipcias aparezca escrito muchas veces el nombre del muerto, cuya subsistencia se aseguraba de esta manera, al menos mientras se conservara su nombre. A esta misma creencia, así como al respeto ante lo sagrado, se debe que en la religión hati (pre-

hitita en Asia Menor) las divinidades tuvieran dos nombres, usado uno por los dioses y el otro por los hombres, así la diosa del grano, llamada Kait «entre los mortales», es denominada Hayamma o «reina» «entre los dioses». La poesía homérica conserva vestigios evidentes de esta praxis en la Hélade arcaica, cuando, por ejemplo, afirma del río de Troya deificado que «los dioses lo llaman Janto y los hombres Escamandro» o al decir que «los dioses llaman a este gigante Briareo, los mortales Egeón».

Parece obvio que los nombres de la divinidad escapen a la aplicación de una semejanza fácil; exigen la intervención de una etimología más esmerada, reflejo fiel de su conocimiento analógico. Todos los términos, significativos de la divinidad suprema en las religiones celestes, portan en su etimología el valor semántico de «luz, cielo, claridad». Tienen este significado luminoso todas las palabras teónimas, derivadas del indoeuropeo **dyeu-s*, **deiwos*: *Zeus* (griego), *Deus, dies, diuinus* (latín), *dyauh* (sánscrito), *Schiwat* (hititas), *Tyr* (antiguo alemán), *Dios, día* en castellano y en los restantes nombres divinos de todas las lenguas romances. La misma palabra, aunque de origen distinto, es portadora del doble significado: «luz-cielo» y «dios» en casi todos los pueblos nómadas y pastores de religión celeste: *An* (sumerios), *Anu* (babilonios), *Nahunte* (elamitas), *num* (samoyedos), *tengeri* (pueblos turcos), *waka* (los galla), *yero* (cuscitas o meroitas, actual Sudán), *mawu, ngai*, etc. (tribus africanas), *Amenominakanuski* (Japón), etc.

Atributos y teofanías uránicas

Como para los latinos y también para los griegos, semitas e indoeuropeos, vale en este punto el adagio

nomen omen; el «nombre» queda erigido en «presagio» manifestativo de la naturaleza y actuación de lo nombrado. La representación de la divinidad suprema se adapta a su concepción etimológica. Aparece asociada a los fenómenos atmosféricos y celestes: tormentas, rayos, relámpagos, truenos. Se necesita ser muy poco conocedor de la religiosidad de los pueblos indoeuropeos para convencerse de que la suprema deidad celeste (llámese Zeus, Júpiter o con los restantes nombres de los pueblos nómadas y pastores) está aureolada con el fulgor que emana de su naturaleza primaria de dios del cielo y del tiempo.

«A Zeus le correspondió el extenso cielo, en el éter y en las nubes» (Homero); también la luz y el viento. «Amontonador de nubes» es su epíteto tradicional en los poemas homéricos; la actitud de quien empuña y está a punto de lanzar el rayo, sus rasgos más frecuentes en las representaciones iconográficas. Le pertenecen los relámpagos, los rayos, el trueno, la lluvia, etc. Sin duda, esta potencia deslumbradora y tronadora, en el fondo siempre terrorífica, impresionó muy profundamente la imaginación de sus seguidores, obligándoles a postrarse en postura de sumisa adoración, mientras de sus labios brotaba temblorosa esa serie de epítetos luminosos y sonoros, que nos han conservado Homero y los restantes escritores primitivos. Y caló tan hondo en el lenguaje esta configuración celeste y atmosférica del dios sumo que Horacio, en su afán lírico de concreción sensible, expresa la permanencia nocturna del cazador a «la intemperie» y del soldado «al raso y al sereno» con las atrevidas palabras *sub Ioue frigido* y *sub diuo,* ininteligibles para quien desconozca la representación celeste del Júpiter romano.

Los textos religiosos mesopotámicos, especialmente los acadios, ofrecen una serie de términos, como *Namrirru, puluthu, melamnu,* traducidos de ordinario por «resplandor» o términos sinónimos, significativos del brillo, de la luminosidad, que envuelve el cuerpo de la divinidad o dimanante de él; se aplica también a los objetos y personas pertenecientes a ella con alguna vinculación peculiar. Estos vocablos acadios han sido estudiados por Elena Cassin. La autora descarta la interpretación sugerida por A. L. Oppenheim, que ve en *puluthu* una máscara y, consiguientemente, como en latín *persona* o en griego *prósopon* una designación de la «persona». Según la autora, las representaciones asociadas muestran que la luminosidad de los dioses y también de los reyes significa la vitalidad en las más diversas manifestaciones: belleza, fuerza, pujanza. Se indican las afinidades entre esas palabras acadias y otras de distintos idiomas: *Kabod,* israelita; la *kháris,* helénica; la *xvarenah,* iránica, etc. La *proskýnesis* o «prosternación», corrientemente considerada como postura característica ante el «despotismo oriental», guardaría cierta relación con este resplandor divino y regio. Los creyentes y los súbditos se verían como imperiosamente impulsados a realizar ese gesto.

Residencia celeste, «Dios Altísimo»

La imaginación del hombre se impresiona muy someramente cuando oye un nombre propio o familiar (apellido), a no ser que el parentesco o alguna relación sentimental realce con relieve subjetivo palabras como *Tullius, García, Gómez,* etc., o el nombre del padre en genitivo de muchos papiros griegos en Egipto. De ahí la tendencia de los hombres de nuestros pueblos a designar a las personas por apodos, que

suelen apoyarse y arrancar de una circunstancia concreta, vivida por todos o por muchos de la aldea. El apodo, gastado con frecuencia por el uso, pasa de una a otra generación adherido a los descendientes. Esta necesidad de lo concreto y sensible en cuanto a la designación personal es también la explicación del *cognomen,* último de los *tria nomina* de los romanos.

Los hombres de todos los pueblos, especialmente en algunas épocas, se han visto sometidos a esta ley, a veces molesta, de la mente humana. Tampoco los dioses se libraron de ella. No bastó el nombre genérico *theós, Zeus, Deus, Dios* para designar a la divinidad, precisamente por su carácter general y abstracto. De nuevo sale por sus fueros la analogía. Homero trazó un camino regio con los llamados epítetos tradicionales; casi siempre que en los poemas homéricos aparece el nombre de un dios o de una diosa va acompañado y realzado por el colorido que le presta la vestidura poética de la misma designación: «la de ojos brillantes» (Palas Atenea), «el que amontona las nubes» (Zeus). Si leemos los documentos literarios y epigráficos, que hablan del dios celeste, comprobamos que, entre todos, les corresponden con insistente predilección, en calidad de *cognomen diuinum,* el de *Hýpsistos, Altissimus,* «Altísimo».

Este epíteto, tomado de la altura espacial, en realidad designa algo más profundo: la elevación de cualidades. En ambos sentidos podía acompañar en los textos griegos a cualquier dios o diosa olímpicos; pero de hecho se convirtió en el epíteto ordinario de Zeus. Pudo deberse a que era venerado en las cumbres de los montes o a que coexistiera en un período arcaico con un *Deus Altissimus* de las montañas, como apunta Preller-Robert. De hecho, pocas impresiones tan arrobadoras como la visión del Olimpo que, arrancando

junto al mar, se eleva hasta los 2.965 metros de altura con su cumbre nevada, frente ceñida, además, casi siempre con un peplo de nubes. De ordinario, la sede de los dioses celestes suele estar colocada en las cimas más elevadas, como la Moa —no lejos de Finisterre— para los dioses célticos. Pero, a mi juicio, tanto o más que de la elevación de morada, el epíteto «Altísimo» proviene de su calidad de dios celeste. Nada tan alto e inalcanzable como la bóveda celeste. Por eso conviene a todas las deidades de este tipo. Considérese, además, la influencia ejercida en el mundo antiguo por la doctrina del mazdeísmo persa y del pitagorismo acerca de las esferas constitutivas del universo; la última, en frase de Cicerón, *caelestis, extimus, qui reliquos omnes (globos, orbes) complectitur,* es *summus ipse deus,* o sea, «el dios supremo» es «la esfera más alejada, celeste, que contiene a todas las restantes» más próximas a la región sublunar, a la tierra.

La traducción de los LXX, los escritores judíos y el *Nuevo Testamento* reservan el título de «Altísimo» como propiedad exclusiva de Yahweh o de Dios Padre.

Transcendencia de la divinidad celeste

Si la religiosidad celeste hubiera concretado su doctrina en un credo dogmático, la habría encabezado sin duda con la verdad quicial de la división, casi oposición, existente entre lo divino y lo humano. La ordenación divina del mundo separa geográfica, constitutiva y vitalmente a los «terrenos», «mortales», de los «celestes», «inmortales». La postura religiosa del hombre responde a este contraste. La ética de la conciencia indoeuropea y de los restantes pueblos de religión celeste enraiza de ordinario en la aceptación voluntaria o forzada de la limitación de las cualidades humanas,

de su autonomía y de las posibilidades de felicidad en confrontación hiriente con el poder, el sistema de vida y la felicidad de los dioses.

Si el hombre no quiere precipitarse en la desgracia, debe «conocerse a sí mismo», para que no ansíe «convertirse en dios»; su conducta tiene que ajustarse al «nada en demasía»; «a los mortales» les toca «un lote mortal», perecedero. Como se ve, no he hecho sino traducir algunas de las sentencias de los llamados siete sabios de Grecia, famosas por su antigüedad y por el acierto de su enunciado de la mentalidad entonces predominante. La moderación, la prudencia, la armonía equilibrada de lo apolíneo, «el pensar y obrar como hombres» sella la mente y la conciencia de los pertenecientes a las religiones celestes y caracteriza su religiosidad.

Como reverso, ninguna falta es de consecuencias tan desastrosas como el orgullo, la insolencia o, empleando el término técnico en la Hélade, la *hybris*, que, según Teognis (1, 151), del siglo VI a. C., es «el mal primero y peor». No merece la pena detenerse en explayar un concepto y realidad evidentes; junto con la «envidia» o «celo» de los dioses enmarcan y explican los poemas homéricos, la historia herodotea, las tragedias y, con formulación variada, toda la vida antigua, hasta el punto de haberse convertido, en expresión de una especie de angustia religioso-vital a fines de la época arcaica y comienzo de la clásica.

Cualquier intento de escalar las alturas celestes (superposición de los montes más altos: Osa, Pelión, etc., por parte de los Gigantes-Titanes, caso de Prometeo y otros) o de alcanzar la inmortalidad (caso de Gilgamesh en la epopeya de su nombre, conocida por la versión acadia, más completa que la originaria sumeria) está condenado al fracaso. Más aún, el castigo

suele sobrevenir por reacción inmediata de los celestes.

Esta antítesis resalta hasta en la misma etimología. Pues la de la divinidad celeste se refiere a «luz, cielo». *Homo-hemo* en latín, el gótico *guma,* el antiguo irlandés *duine,* lituano *zmogús,* castellano *hombre* y restantes términos de las lenguas romances, significativos del ser humano, provienen del indoeuropeo **ghem-, *ghom-, *ghm-;* significan «tierra, terreno»; lo mismo que *humilis,* «humilde», designa al «terrestre, dotado y hecho de *humus*-tierra», postura fundamental del ser contingente ante el absoluto. Tiene razón Ovidio (*Metamorfosis* 2, 846): *Non bene conueniunt nec in una sede morantur maiestas et amor;* la «majestad» transcendente de los dioses celestes «no se aviene bien» con «el amor». Difícilmente se dan «en la misma sede o persona» la majestad y el amor. Los dioses celestes, como los hombres de temperamento agudamente colérico, son mucho más temidos que amados. Por eso ante ellos es normal el sentimiento de lo *tremendum,* según veremos en el apartado siguiente.

Esta separación, barrera infranqueable, entre dioses y hombres, no supone alejamiento total de la divinidad, sino simple distanciamiento. A modo de ejemplo baste pensar en que pocos documentos hay tan manifestativos de la presencia divina y de su influjo en las vicisitudes humanas como los poemas homéricos. En ellos todo ocurre «con la divinidad», por su presencia operativa; nada sucede sin ella (*Ilíada* 2, 372; 5, 531, etc.). Pero la divinidad celeste actúa desde fuera, en virtud de su ser antropomorfizado que posee un poder superior. Aquiles, Ulises, Eneas son algunos ejemplos que se dan cuenta de que cerca o ante ellos hay Alguien de naturaleza y potencia transcendente, pero nunca se sienten invadidos, penetrados, por ese

ser superior. La transcendencia de la divinidad celeste no excluye la presencia, sino la inmanencia, la gozosa unión del trance extático, en el cual el iniciado en las religiones mistéricas cree poseer la divinidad y ser poseído por ella.

Lo «tremendum», expresión del sentido religioso en las religiones celestes

Los hombres de todos los tiempos han tenido y tienen un mayor o menor conocimiento de Dios. Y, según lo hayan profundizado o no, hayan querido o no vivir de acuerdo con él, o hayan buscado más o menos descubrir y vivir la voluntad divina, han matizado con peculiares tonalidades su vivir religioso. Así cada pueblo o cada religión ha vivido determinadas experiencias. Y hasta ha reaccionado con vibración propia ante los mismos fenómenos, provocadores de la vivencia religiosa: fenómenos de la naturaleza (cielo estrellado, azul, tormenta, despertar primaveral), procesos de la generación humana (nacimiento, madurez, procreación y concepción), hechos históricos cuyo relieve permiten descubrir una recompensa o un castigo por parte de una realidad numinosa; obras humanas de cualquier arte, etc. Estas experiencias y otras muchas han ofrecido siempre un aspecto que es diverso de la realidad empírica de la que emergen; es un dato no reducible a fantasía ni a mero sentimiento, sino real, algo que se impone con categoría de importante para un individuo o pueblo y casi siempre entendido como algo que afecta a su salvación ultraterrena o, al menos, a su salud y prosperidad intramundana.

Poco cuesta sintonizar la onda religiosa de las religiones celestes. Los pertenecientes a ellas están domi-

nados por el sentimiento reverencial de lo *tremendum* ante la divinidad altísima, transcendente, «celosa» de guardar la distancia entre ella y los mortales; éstos son severamente castigados si a impulsos de la *hybris* o de la insolencia luciferina caen en la tentación de intentar traspasar su limitación. Respiran este clima incluso en los momentos de mayor proximidad, en las apariciones de los dioses o de los muertos, que siempre comienzan con el estereotipado: «No temas...», el *ades animo et omite timorem* del *Somnium Scipipionis* (2, 3) ciceroniano. Ante la presencia de un dios cualquiera, aunque sea para recibir aliento y consejos, Eneas se siente siempre estremecido; un frío sudor corre por su cuerpo (Virgilio, *Eneida* 3, 172-75; 4, 571).

Lo *tremendum* puede traducirse por «respeto sagrado» o, si se prefiere, por «el temor y el temblor» que la presencia de lo divino causa en el hombre. En nuestros días no han faltado pensadores —C. Lévi-Strauss, G. A. Gurrew y otros marxistas— concordes con el concepto epicúreo del origen del sentido religioso y de la religión misma, según el cual *primus in orbe deos fecit timor* (Estacio, siglo I d. C.). A su vez, para Lucrecio (*Rerum natura* 1, 62 ss.; 5, 1194 ss.), la religión es ante todo un sobrecogimiento producido por el espectáculo de los fenómenos cósmicos. Con su pasmosa facultad de materializar los más abstractos conceptos, este poeta romano del siglo I a. C. presenta la religión como «la tétrica faz del terror»; «en la negra noche de las nubes se asoma» en el cielo y, amenazando a los angustiados mortales con su horrible mueca de truenos, relámpagos, rayos y otros fenómenos atmosféricos, los hace caer de rodillas ante la divinidad, dueña de esos fenómenos superiores al poder humano.

En otro capítulo se verá lo absurdo de extender esta teoría, tal vez válida para las religiones celestes, a todas las religiones. No puedo sino afirmar con el atenuante «tal vez», que deja abierta la posibilidad, pero sin que en el fondo pueda asegurarse, y mucho menos de modo categórico, su aplicación a las religiones de la constante celeste; pues atribuir al temor el origen de la religión parece una simplificación algo drástica. La raíz honda del sentido religioso de los miembros de las religiones celestes es la adoración ante la majestad divina y las manifestaciones de su omnipotencia. Adoración que no es en sí un acto de temor, sino de admiración y confianza. Lo que por su majestad y grandeza (lo «tremendum») puede inspirar humildad y un cierto grado de sobrecogimiento, también —por eso mismo— es capaz de inspirar seguridad, confianza. Respecto de las restantes constantes religiosas —por fijarme en las arcaicas—, la religiosidad telúrica y la mistérica no tienen ese origen; en ellas predomina lo *fascinans*. Si lo *tremendum* estremece y aleja, lo *fascinans* atrae, emociona y seduce, sumergiendo al alma en la embriagadora sensación de unión íntima con la divinidad.

Además, la matización de lo religioso en su vertiente personal, subjetiva, es muy rica y compleja. Sus tonalidades se abren en amplio abanico desde el temor servil hasta la unión gozosa (en algunos casos, mística), pasando por el sentido filial, la adoración, la reparación, la gratitud, la indigencia impetratoria, la inmolación y victimación, el espíritu contemplativo, etc. Estas y otras pueden convertirse en actitud y talante, definitorio de la religiosidad de un individuo, de un grupo y de los miembros de una religión, aunque nunca se impongan aisladamente. Pueden predominar, pero no ser únicas. Por eso R. Otto y sus seguidores, en el

uso antitético de la imprecisa terminología de lo «tremendum» y de lo «fascinans», cargan demasiado las tintas en su contraposición.

Desde luego, tampoco es válida esa explicación para el cristianismo, en el que se venera al «Dios que es Amor» (1 *Jo* 4, 8) y se considera la vida como un acto, inmolación, de amor en cualquier circunstancia, también en las adversas (Bienaventuranzas).

Representación masculina de la divinidad

Dios, ese ser distinto del mundo, superior al hombre y a las cosas, con elevación infinita, que trasciende lo cósmico al mismo tiempo que lo mueve desde dentro mismo del mundo y de cada cosa, es asexuado; no es ni hombre ni mujer. Por consiguiente, no encaja en ninguno de nuestros géneros gramaticales o fisiológicos, ni le convienen atributos de determinación masculina o femenina. No obstante, el recurso a la imaginación es la causa de la concepción de la divinidad como hombre o como mujer. Téngase en cuenta que los documentos primeros de estas religiones son narraciones mitológicas, elaboración mitificada de los poetas; recordemos, por ejemplo, los poemas homéricos y la Teogonía de Hesiodo (siglos IX-VIII a. C.) respecto de la religión oficial de la Grecia antigua. No es propiamente la naturaleza analógica del conocimiento de la divinidad la que puede hacer concebir a la divinidad como masculina o femenina; la analogía la hace concebir espiritual. En las religiones celestes, la dirección suprema corresponde siempre a una divinidad representada como masculina: Zeus, Júpiter, An, Anu, etc.

A primera vista, la lectura de los documentos de estas religiones parece indicar que el nombre mascu-

lino o femenino de las deidades implica su encuadramiento en uno u otro sexo con todas las consecuencias. Así lo expresan los relatos mitológicos cuando hablan de su anatomía, de sus relaciones sexuales y otros aspectos. Sin embargo, cabe decir que los pueblos que hablan de dioses o de diosas no entienden necesariamente a la divinidad de manera sexuada, sino espiritual. El conocimiento de la naturaleza de la divinidad se alcanza a través de conceptos, y se expresa en palabras acuñadas generalmente en dependencia de nuestros sentidos, palabras que luego acomodamos para expresar o significar lo espiritual. De ahí que las mentes más privilegiadas tiendan a desentenderse de la concepción antropomórfica de la divinidad y que incluso la critiquen. Es el caso de Anaximandro (siglos VII-VI a. C.), Anaxímenes y Heráclito (VI a. C.), Anaxágoras y Jenófanes de Colofón (VI-V a. C.), Sócrates (V a. C.), todos reaccionan contra la antropomorfización de la divinidad y muchos la describen como Mente omnisciente, omnividente, eterna, rectora de todo, aunque de ordinario admiten también la existencia de dioses y diosas inferiores.

La representación masculina de la divinidad no excluye de su círculo divino la presencia femenina. Cuentan con diosas por ser politeístas, no originariamente sino durante el período histórico de su existencia conocida. A ello contribuyó la representación antropomórfica de la divinidad, definitoria de la constante celeste, según veremos. Algunas diosas provienen de otros campos religiosos, por ejemplo, del telúrico; pero se introdujeron en el celeste a impulsos de variadas circunstancias, efecto con frecuencia de apropiaciones por derecho de conquista, que se suaviza con la fusión parcial y la aceptación de algunos aspectos de la religión de los vencidos, como en el caso de los adoradores de la

diosa madre Tierra; otras diosas poseen ciudadanía celeste desde su nacimiento a la vida mítico-cultual. Pero aun éstas están siempre sometidas al dios supremo como la esposa (Hera, Juno) al esposo en una sociedad de constitución patriarcal o como la hija (casi todas las restantes deidades) al padre. Incluso algunas se hallan afectadas de masculinismo ya en su mismo origen, así Palas Atenea, la Minerva de los romanos. Según una tradición que, presupuesta en los poemas homéricos, literalmente se remonta a Hesiodo (*Teogonía* 886), Palas Atenea nació sin cooperación de mujer; carece de madre. Diosa de la sabiduría salió de la frente de Zeus en estado adulto. Orgullosa de su procedencia masculina decide con su voto la lucha de las Erinis, deidades telúricas y femeninas, empeñadas en aplicar a Orestes el castigo, mientras pronuncia las expresivas palabras: «Añado mi voto a quienes son favorables a Orestes. No he tenido madre..., me inclino a favor del padre» (Esquilo, *Euménides* 735 ss.).

Dios padre

En el apartado anterior he afirmado que el ser supremo es asexuado y que, por consiguiente, lo masculino-femenino queda al margen y muy por bajo de su excelsitud. Con mayor razón son excluidos de la realidad divina las derivaciones implicadas en el hecho diferenciador de los sexos, en concreto, la paternalidad y la maternidad. Sin embargo, además de hombre, estas religiones imaginaron padre al ser sumo. Hace unos cinco mil años se dirigían a él bajo la advocación «Padre de los cielos», a primera vista lindante y hasta cierto punto afín a nuestro «Padre, que estás en los cielos».

No obstante, el dios padre de las religiones celestes muy poco tiene que ver, por no decir nada, con el Dios Padre cristiano, a no ser en su figuración iconográfica. En el dios padre no cristiano resalta la autoridad y majestad al estilo del paterfamilias romano, dueño de vida o muerte, incluso respecto de sus hijos a los que podía exponer, abandonar. Además recibe ese título, en no pocos casos, debido a su paternidad, procreadora de dioses o de semidioses mediante su unión fisiológica con una diosa o con una mujer. Carece, en fin, del aspecto bondadoso, paternal, extensivo a todos los hombres, del Dios Padre cristiano, que espera y acoge gozoso a sus hijos, todos los hombres, incluso a los pródigos (*Lc* 15, 11 y ss.).

La suprema divinidad, en las religiones celestes, se llama Zeus, Deus, nombre que asociado al de «padre» completa su figura analógica y hasta su misma designación en las invocaciones: *Zeús patér,* en griego; *Diespiter* y *Iu(p)-piter,* en latín; *Iu-pater,* en umbro; *Pater patratus,* en alba; *Dei-pátyros,* en ilirio; *Dyauh pitah,* en sánscrito (Vedas); *Afa, Bapae,* entre los bambuti (pigmeos africanos). Esta coincidencia en el nombre prueba que la paternidad estaba unida a la divinidad celeste, al dios —según su etimología— *luz, cielo,* ya en un período anterior al de las primeras fuentes literarias que lo testimonian.

En cuanto a la presencia de esta concepción en los textos conservados, poco costaría entresacar, sobre todo, las alusiones explícitas; bastaría buscar la palabra «padre» en los léxicos e índices de los diferentes autores en su respectivo idioma. Como muestra es suficiente recordar el título que le conceden en las oraciones, súplicas individuales o colectivas, y en momentos de urgente necesidad debido a una guerra, enfermedad, epidemia o tempestad marítima; lo llaman

«Padre de todos y de todo», «Padre de los hombres», «Padre de los dioses» o «Padre», ya solo, ya como apellido divino del nombre Zeus, Deus o de otros.

Antropomorfismo o representación humana de los dioses

La naturaleza analógica de nuestro conocimiento racional de la divinidad bordea siempre el abismo del antropomorfismo. A veces, como entre los griegos y todos los pueblos de religión celeste, el espíritu religioso se despeñó zambulléndose en una configuración humana de los dioses tanto en el plano corporal como en el espiritual de los atributos.

Quizá nadie lo haya captado como Jenófanes de Colofón en el siglo VI a. C.; hombre profundamente religioso, creía en un dios «distinto de los hombres en su aspecto y en su mente» (*Fragmento* 23-24). Al caer su ciudad-Estado bajo el poderío persa se convirtió en rapsoda inquieto, peregrino de profesión. Pero sus cantos rompen con el politeísmo antropomorfista, que, según él, creara para los helenos otro rapsoda, Homero. (Véanse algunos textos de este autor en el volumen tercero, capítulo III, números 2-3.)

Dios, según Jenófanes, lo posee todo por medio del pensamiento. No se mueve ni siente prisa como los dioses de la épica; ni siquiera se deja llevar del moderado apresuramiento majestuoso, en consonancia con su categoría, que los poemas homéricos suelen reflejar métricamente en la alternancia de dáctilo y espondeo; descansa inmóvil, replegado, feliz y omnipotente en sí mismo. De esta manera excluye la antropomorfización conceptual mucho más sutil que la iconográfica.

Sin embargo, la concepción antropomórfica de la divinidad dominó entre los griegos antes y después de Jenófanes, lo mismo que en los restantes pueblos de religiosidad celeste. Gracias a ella conocemos la majestad de Zeus, la belleza de Afrodita y su mueca al ser herida por Diomedes, la cojera de Hefesto, sus situaciones cómicas, capaces de suscitar la hilaridad en el teatro aristofánico, así como las vicisitudes, no siempre nobles ni honrosas, de su influjo en la vida de los individuos y de los pueblos tanto en tiempo de paz como durante la guerra. Humanos en su presentación (antropomorfismo somático) y humanos también en las relaciones existentes entre ellos. Sus consejos y asambleas en nada difieren de las reuniones de los príncipes aqueos; Zeus debe, en más de una ocasión, recurrir a todo su poder para evitar que vengan a las manos (antropomorfismo social). Humanas son asimismo sus cualidades y atributos (antropomorfismo psíquico-conceptual), lo mismo que sus relaciones conyugales, familiares (antropomorfismo familiar), etc.

Humanos son también los rasgos antropomórficos en el plano conceptual, aunque aparezcan más velados, por coincidir en parte con nuestro proceso mental a la hora de pensar en Dios. Cuando decimos que Dios es infinito, omnipotente, santísimo, justo, no solemos caer en la cuenta de que nos hundimos en una antropomorfización, si bien es más sutil que al concebirlo ahora con barba blanca, tal como aparece representado por los artistas el Dios Padre que preside muchos de nuestros retablos, mientras saca la mano, sostenedora de la esfera terráquea. No sólo la fantasía del artista se encuentra impotente a la hora de figurar adecuadamente a la divinidad; también la inteligencia tropieza con una deficiencia básica. El hombre ha sido y será siempre, durante su existencia terrena, incapaz de

conocer con propiedad a Dios, aunque ciertamente puede llegar a su conocimiento por medio de la inteligencia.

Ausencia de la coexistencia de lo divino con lo animal

En las religiones celestes nunca se da la epifanía y actuación de lo divino en lo animal, fenómeno típico de la religiosidad telúrica, según hemos visto. En cambio, abundan los relatos de teofanías o «apariciones»; se relatan, o se creen, «presencias-aparición» de los dioses en forma humana, que se esfuman o desaparecen una vez transcurrido el tiempo necesario para realizar su misión mítica, a veces no muy moral. Casos típicos son la aparición de Zeus y Hermes a Filemón y Baucis (Ovidio, *Metamorfosis* 8) y la creencia de los habitantes de Listra, que, impresionados por la curación de un tullido, pretendieron adorar a S. Pablo y S. Bernabé por considerarlos Zeus y Hermes (*Act* 14, 8-18).

En el siglo I d. C., Cornuto escribió su obra *Theologia...* en griego, libro escolar expresamente dirigido a los niños. Su teología, lo mismo que las manifestaciones religiosas de los poetas antiguos, se parece muy poco a la exposición de verdades que sugiere esa palabra en nuestros días. Evidentemente, más que teología olímpica, es una mitología. A pesar de no descollar, como casi todos los manuales, por sus méritos literarios, su lectura resulta entretenida. El daño que sufre la razón beneficia a la imaginación gracias a esas dos características de los dioses en las religiones celestes: su antropomorfismo y sus epifanías o «apariciones» mitológicas. El cielo, la tierra, los astros, el

mar, toda la naturaleza está viva y como deificada. El murmullo de los ríos y de la arboleda armoniza con la sonrisa y los juegos de las ninfas y de los sátiros. Al caminar se tropieza uno con ellos, y con un poco de fe poética puede llegar a oír su voz, ver el ritmo de su danza y hasta ser objeto de sus travesuras, así como zambullirse en las fuentes, penetrando en las grutas de cristal, residencia de las náyades. Evidentemente, las teofanías de las religiones celestes son imaginarias, poéticas, aceptadas por la credulidad humana y, en el mejor de los casos, alucinaciones intramentales.

IV.

Constante étnico-política

La religión informa la vida social y cultural de los pueblos; ésta, a su vez, repercute sobre lo religioso. La influencia recíproca entre religión y sociedad en sus múltiples aspectos resalta con vigor propio en las religiones que podemos denominar étnico-políticas, tan frecuentes en los pueblos no cristianos. La afirmación de Cicerón: «Cada nación posee su religión, como nosotros tenemos la nuestra» (*Flacc* 28, 69), manifiesta un convencimiento bastante universalizado en la antigüedad. Cada pueblo o cada Estado tiene su propia religión. Más aún, tanto si pertenece a una nación desarrollada (Imperio romano, azteca) como a una tribu carente todavía de los rasgos definitorios de la nacionalidad, toda religión étnico-política dice relación esencial a la sociedad y a la persona en cuanto miembro de la misma. El sujeto primero es siempre el individuo y no queda excluida la relación personal con la divinidad o con los dioses. Pero en la medida del desarrollo de la condición étnico-política o nacional, el individuo es considerado unido —con fuerza más fuerte— con la sociedad de que forma parte. Y ésta es también sujeto —en determinados aspectos, el primario— de las relaciones de todos sus miembros con

la divinidad. En esta categoría de étnico-políticas hay que encuadrar en general a todas las religiones celestes; un puesto especial merece el hinduismo con su sistema de castas y de subcastas, resultado tanto de unas realidades sociopolíticas como de una concepción religiosa, según veremos.

Casi me voy a limitar a enumerar las notas diferenciales. No pretendo realizar un estudio exhaustivo de las religiones étnico-políticas, sino enfrentarlas con las iniciáticas o mistéricas. Naturalmente, ahora, como antes al hablar de la religiosidad telúrica y de las religiones celestes, doy por supuesto que cada una de las religiones, encuadradas en la respectiva constante religiosa, se distingue de las restantes del mismo tipo. Cada una de ellas, como los individuos de la misma raza, se caracteriza por diversos rasgos, en este caso mitos y ritos, constitutivos de su fisonomía.

Confusión de los orígenes de la religión y de los del Estado o nación

Las religiones étnico-políticas se pierden en la prehistoria de cada pueblo; en esa penumbra se confunden los orígenes de la religión y los de la nación, la historia sagrada y la historia civil. Familia, clan, tribu, polis o ciudad-Estado y, en algunas muy evolucionadas, imperio son las comunidades cultuales, cuando se ha desarrollado el sentido religioso en la dirección de la constante étnico-política. Siempre, en el fondo, subyace el recuerdo de los progenitores, nutriendo con mayor o menor eficacia la vida religiosa, que presenta rasgos inequívocos de religión de los antepasados (héroes, etc.). Esta vinculación a un grupo étnico-político

o a una nación es tan fuerte que nacen, se desarrollan, alcanzan un influjo acomodado a la importancia de su siglo de oro, pasan por un período de decadencia y mueren al compás del desenvolvimiento de las respectivas nacionalidades. Las religiones étnico-políticas de ordinario no desaparecen ahogadas por religiones de categoría superior o, al menos, de momento más dinámicas y eficaces, sino debido al proceso de descomposición operado en el seno de su comunidad tribal o nacional.

La vida religiosa de los pueblos de religión étnico-política tiene su origen y su centro en su organización primera en *gens, fratria* y *tribus*. Como es sabido, éstas son las etapas de un proceso de división e integración por parentesco en una unidad superior, más amplia. Cada una de las cuatro tribus atenienses se dividía en tres fratrías, que, a su vez, lo hacía en treinta *gentes* y cada *gens,* como cada clan celta, solía constar de unas treinta familias, o sea, de unos cien a ciento treinta miembros. Normalmente cada *gens* provenía de un mismo matrimonio o, mejor aún, dada su constitución patriarcal, de un solo patriarca. De ahí que Homero y, sobre todo, Píndaro, Dicearco llamen *patria* (*patér, patrós* = «padre») a la *gens,* término latino emparentado etimológicamente con el verbo *gigno* = «engendrar», su correspondiente griego *génos* con *gígnomai* y el sánscrito *ganas* con *ganamai,* de idéntico significado. Estos enlaces etimológicos publican que el aglutinante de estos grupos es la procedencia, por generación, de un mismo tronco, así como la condición étnica de su religión.

Como cada *gens,* cada *fratría, curia* entre los romanos, tenía de ordinario su divinidad, su sacerdocio, unos ritos religiosos y un cementerio comunes, un

tribunal, un gobierno. Lo mismo acontecía en los demás pueblos, como en los *nomós* o distritos egipcios. Su posterior integración en una nación, gobernada por un jefe, faraón o rey en la tierra y por un dios supremo en el cielo, explica en no pocos casos el politeísmo de esta clase de religión, pues seguían vigentes todos los dioses locales, regionales, etc., aunque a escala diferente. Si un arconte actuaba de sacerdote en las ceremonias religiosas de la *gens,* cada *fratría* poseía su *fratriarca,* que presidía sus reuniones y oficiaba en la solemnización de los ritos religiosos. Ya el mismo nombre de estos dos tipos de sacerdotes, formado por el verbo *árkho* (= «mandar»), delata la naturaleza étnico-política de estos sacerdocios, así como la confluencia del doble poder social (cívico) y religioso en la misma persona. Lo mismo puede afirmarse de cada tribu, cuyo sacerdote era el *basileýs* (= «rey»), sea cual fuere el alcance de las funciones no sacrales de este personaje o del primitivo *rex* o «rey» entre los romanos.

Vinculación «política» o ciudadana con la divinidad

Esta identidad comporta la vinculación de la persona con la divinidad más en virtud de su condición de ciudadano que en cuanto individuo. Quienes carecen del derecho de ciudadanía, los esclavos, los advenedizos, los metecos (hombres libres, pero no ciudadanos) quedan al margen de la religión oficial; oficialmente son a-religiosos, por no decir ateos, aunque practiquen una religión mistérica, común en general a todos los vencidos de la misma región.

En la religión étnico-política no se entraba mediante un rito especial, como puede ser el de la iniciación en los misterios. En estas religiones se nacía y se estaba, como se nace o se es griego, español o argentino por el hecho mismo del nacimiento conforme a determinadas condiciones geográficas y políticas (de padres ciudadanos, etc.), nunca estrictamente religiosas. Reflejan esta mentalidad, entre otros, los textos de Cicerón o de Lisias, transcritos en el volumen tercero de esta obra (capítulo III, número 3).

Carencia de fundador conocido

Podrá conocerse el nombre de alguno o de algunos de los principales impulsores de la organización religiosa en las religiones étnico-políticas; al mismo tiempo, esta o estas personas suelen aunar el cargo de jefe político y militar en circunstancias especialmente azarosas o decisivas para la historia tribal o nacional. Pero se desconoce la persona que por vez primera estableció los principios religiosos de esta clase de religiones. Su origen se pierde en la penumbra nebulosa y, con frecuencia, mitificada del pueblo. En algunos casos es conocido con certeza uno de los reorganizadores, no el fundador. Aunque por motivos diferentes, esta nota conviene también a la religiosidad mistérica y a la telúrica. Por ello, tanto las religiones étnico-políticas y las celestes como la religiosidad telúrica y la mistérica se diferencian de las grandes religiones universales como el budismo, el zoroastrismo, el jinismo y el islamismo, así como del cristianismo.

Parece ser una confirmación de que el origen de la religión está en el origen mismo del hombre. Desde

que el hombre es tal, y tiene conocimiento intelectual y voluntad libre, es religioso. Según se verá en el segundo volumen de esta obra (capítulo III), el hombre es —por su naturaleza— animal racional, religioso. Desde el mismo instante en que aparece el hombre, aparece también la religión. Trastornado por el pecado el plan de Dios y perdida o difuminada la revelación primitiva, la religión se desarrolló más o menos con matices telúricos o celestes.

Tendencia a la conservación-prosperidad de la comunidad

Si se examinan los ritos y prácticas de las religiones étnico-políticas, se observará que su fin no termina en la salvación individual ultraterrena, meta de las restantes religiones tanto telúrico-mistéricas como universales y del cristianismo. Las religiones étnico-políticas tienden a la conservación y prosperidad (la *salus publica, salus reipublicae* de los romanos) de la comunidad familiar, tribal, nacional o imperial. Hay poco lugar para la piedad individual en el culto oficial, centro de los ritos colectivos y definitorios de las religiones étnico-políticas.

Naturalmente, los hombres se relacionan con los dioses también en cuanto individuos. Como ejemplo podemos aducir las plegarias de los sumerios en forma de cartas escritas a los dioses. Pero lo específico de estas religiones, así como de su sacerdocio y culto oficiales, es su naturaleza y destino étnico-políticos. De ordinario se hacen las súplicas por el rey o la reina y su descendiente, pero sobre todo por el bienestar del país y de todos sus habitantes, súbditos del mo-

narca, intermediario entre ellos y los dioses patrios. En estas religiones se pone de relieve la necesidad de un culto no sólo individual, sino también social, necesidad válida para cualquier religión, si bien en las étnico-políticas está muy acentuada e incluso con exageración en algunos aspectos.

Esta impronta étnico-política explica que los pecados individuales o, mejor, las faltas, pues a veces carecen del matiz teológico-moral del término «pecado», repercutan en el bienestar nacional. De ordinario, las pestes y catástrofes nacionales son atribuidas a la culpabilidad o negligencia del rey, así como, en otras ocasiones, al alejamiento del pueblo del cumplimiento de sus obligaciones religiosas. Se da convertibilidad entre lo individual y lo colectivo, como se da transmutación valorativa de las cosas y de los actos. Cada objeto y rito religioso queda convertido también en valor político, cultural e histórico, transferencia obvia en estas religiones llamadas ya en la antigüedad por Varrón *religio politica* y *theologia ciuilis* (S. Agustín, *Ciudad de Dios* 6, 5). Esta concepción justifica la sinonimia existente entre términos, entre nosotros tan dispares, como «leyes» y «religiones» (Cicerón, *Dom* 69; Tito Livio 5, 41, 4; 41, 8, 5). El fin de los actos cultuales es naturalmente dar culto a la divinidad, pero el cumplimiento de los deberes para con la divinidad revierte en beneficio del Estado, del bien común nacional; beneficia a los particulares a condición de que posean el título de ciudadanos. Esta observación anticipa el pragmatismo teocrático de los pueblos practicantes de esta clase de religiones; asimismo esta politización de lo religioso, que en gran medida eclipsa al individuo, contribuye a explicar el ritualismo en que suele caer su sacerdocio.

Pragmatismo religioso

Toda religión étnico-política, en cuanto tal, vive y practica la religación de los individuos con la divinidad como si se tratara de un negocio colectivo. El sujeto de la religiosidad es la comunidad misma. El incumplimiento de los deberes religiosos era una falta personal, pero sobre todo un delito contra la comunidad, pues ponía en peligro la protección de los dioses, la *pax deorum* de los romanos. Este concepto y realidad era fundamental en esta clase de religiones. Se ofrecían sacrificios, se observaban con minuciosidad todos los ritos y se hacía todo aquello necesario para obtener la *pax deorum,* el «estar a bien» con los dioses y su protección del grupo étnico-político. Pero, junto a la *pax deorum* de índole contractual, tenía vigencia también entre los romanos la creencia en la *venia deorum,* la benevolencia generosa, gratuita, de las deidades, especialmente de algunas, como la de Venus, intermediaria poderosa en orden a obtener dones divinos.

La distinción entre «pecado» (aspecto religioso) y «delito» (aspecto civil) estaba diluida. En cambio, la observancia, aunque fuera exclusivamente ritual y externa, atraía la bendición divina sobre la tribu o el pueblo. Cicerón afirma: «La piedad y el justo comportamiento con los dioses son la causa de que hayamos dominado a todos los pueblos» (*Har. resp* 19); en el tratado *De natura deorum* renueva su convencimiento de que el Estado se beneficia de quienes son fieles cumplidores de los ritos (2, 7). También Valerio Máximo (1, 8) atribuye el éxito de los romanos a la escrupulosidad en la realización de los ritos.

Cuando el cristianismo consiguió implantarse con consistencia en el Imperio, los defensores de la re-

ligión romana pagana, como Símaco (siglo IV), afirmarán la igualdad de todas las religiones como caminos conducentes a la cima divina. Por eso y por el triunfo político-militar de Roma durante el período de esplendor de su religión pedirán que al menos se acepten en plano de igualdad sus ritos y sacerdocio con los del cristianismo. Precisamente, al acaecer la avalancha de los bárbaros, que hizo añicos la unidad y grandeza imperial romana, S. Agustín escribe la *Ciudad de Dios,* entre otras razones, para demostrar que semejante catástrofe no es efecto de la aceptación del cristianismo por parte de los romanos y su consiguiente alejamiento de la religión tradicional.

Ya varios siglos antes, Lisias (siglo V a. C.) afirma lo mismo respecto de la religión ateniense en un texto transcrito en el volumen tercero de esta obra (capítulo III, número 3). Hesiodo, a su vez, asegura que ciudades enteras padecen muchas veces las desastrosas consecuencias de la culpa de un solo hombre malo (*Erga* 240). Naturalmente, esta concepción pragmática ahonda más en la mente popular y hasta se vuelve peligrosa en tiempos de inestabilidad o de guerra. Ofender entonces a los dioses es una traición a la patria. Así se explica la conmoción histórica que siguió en Atenas a la mutilación de los Hermes (Tucídides, 27 ss.; 60) o el palo de ciego que el pueblo descargó sobre Sócrates, acusado de «impiedad» (Platón, *Apologia* 24 b), ocasionándole la muerte, así como la horrorosa represión del «escándalo de las Bacanales» (Livio, 39, 8-19) por parte de los romanos y las persecuciones de los cristianos. Si la religión romana no hubiera sido étnico-política y si, consiguientemente, sus emperadores hubieran estado investidos sólo de la autoridad civil, los cristianos, que oraban por sus gobernantes, no se habrían negado a quemar unos gra-

nos de incienso en sus aras o ante sus estatuas. La condición divina del emperador y las correspondientes implicaciones religiosas obligaron a los cristianos a morir mártires en testimonio de su fe monoteísta.

Al hablar de las creencias escatológicas comprobaremos que para los miembros de las religiones étnico-políticas el premio o castigo de las buenas o malas acciones tienen lugar ya en el más acá de la muerte, tanto a escala individual como en la colectiva. El pragmatismo teocrático de estos pueblos está convencido de que, si guarda los preceptos divinos y realiza sus ritos, marchará bien en sus empresas guerreras. Naturalmente, el éxito de unas personas en la vida político-social o en la carrera administrativa suponía la fiel observancia de las leyes y era una recompensa divina. Además, téngase en cuenta la peculiar vinculación del rey con el dios, así como el automático castigo o premio por parte del dios respecto de la transgresión o del cumplimiento de lo mandado por el monarca. Cada grupo étnico-político posee sus propios y exclusivos dioses. De ahí que las guerras fueran tanto o más enfrentamientos de los dioses de cada pueblo que luchas entre sus hombres. Todos están convencidos de que sus dioses los protegen y les aseguran la victoria sobre sus enemigos, que, por lo mismo, lo eran también de sus dioses. Tenemos así el fenómeno según el cual las vicisitudes de los mortales: victoria, derrota, paz, prosperidad, opresión, son un reflejo de lo que acontece entre los dioses de cada pueblo.

Carácter teocrático del Estado

En la mayoría de los pueblos antiguos, la familia, la ciudad-Estado o la nación constituye una unidad

administrativa, social, política y, sobre todo, religiosa. Los ciudadanos obedecen las mismas leyes, disfrutan de idénticos derechos y veneran a los mismos dioses. La religión es un deber y un derecho ciudadano, «político». Ser ciudadano suponía tener unos dioses protectores, unas leyes que defendían los derechos individuales y una persona encargada de librarle de atropellos, cuando se hallare en pueblos extraños. El individuo valía sólo en cuanto ciudadano. Ser expulsado de la tribu o de la ciudad-Estado era, después de la muerte y para muchos antes que ella, el castigo más grave que podía afectar a cualquiera, pues quedaba sin patria, fuera de la ley y sin dioses protectores. En confirmación y con valor paradigmático pueden verse las reflexiones de Sócrates en el diálogo platónico *Critón*. Además estaba expuesto a que cualquiera derramara su sangre sin recibir venganza y sin que el cuerpo fuera objeto de la acción sagrada de la inhumación, transcendental para la vida de ultratumba. El respeto de la propiedad y de la vida ajena sólo obligaba entre los ciudadanos bajo penas civiles y prohibición de la religión oficial-nacional.

Esta consubstancialización entre religión y nación explica el fundamento teocrático del Estado y de la organización social. La suprema jerarquía de la nación goza de carácter divino. En Egipto, el faraón, aparte de su propia personalidad humana, es Horus, dios monárquico en el «trono de los vivos», denominado así para diferenciarlo del dios Horus, de Horus en cuanto divinidad a secas. Además, el faraón es considerado hijo del dios solar Ra, fruto de una teogonía solar, pues los faraones nacían saliendo del cuerpo del dios Sol y, al morir, retornaban a él en su reino celeste. En el sepulcro de Rekhmi-Ra, un prestigioso funcionario de la dinastía XVIII en Tebas se lee: «El

faraón del Alto y del Bajo Egipto es un dios; gracias a él vivimos. Es el padre y la madre de todos por sí solo y sin igual.» En la cultura caldeo-asiria, los «patesis» (= «vicarios») de su dios gobernaban en representación de la divinidad. Los reyes asirios, a su vez, se llamaban a sí mismos «sangu» o «sacerdote» y «saknu» o lugarteniente del dios. Entre los hititas, el dios delega en el monarca, que es el intermediario entre los dioses y los hombres de su grupo étnico-político. También en la cultura minoica (Creta), los reyes eran de condición divina, al menos por su origen.

Entre los aztecas, los mayas y, especialmente, entre los incas, los reyes instrumentalizaron el culto solar, ya tributado a su persona, para instituir una monarquía humana (rey), correspondiente a la divina (dios solar). Algunos emperadores romanos (Heliogábalo, Aureliano, Juliano), los incas del Perú, los faraones egipcios —especialmente Amenofis— y no pocos reyes de los pueblos orientales con religión celeste y étnico-política favorecieron el culto del sol; así al mismo tiempo apoyaban su propia autoridad y deificación. La relación es fácil: como el *Sol inuictus* (invencible) impera sobre el universo, regulándolo y vivificándolo todo, así en el Imperio o en la nación gobierna su representante en la tierra: el *Sol inuictus imperator,* como son llamados en las monedas e inscripciones los emperadores Caracalla, Galieno, Heliogábalo, etc.

Las religiones étnico-políticas rendían culto a dioses de influjo más o menos amplio, pero siempre adscrito al respectivo grupo étnico-político: familia, clan, tribu, nación. En algunos casos quedaron superados esos grupos étnico-políticos y sus religiones por una entidad superior: el Imperio, como el romano o el inca, resultado de la reducción de varias naciones o pueblos a una unidad política superior. Entonces bus-

caban un respaldo religioso, no de tipo familiar ni nacional, sino universal. Por eso tratan de organizar la unificación de sus dominios en torno al celeste *Sol inuictus* y al terrestre *Sol inuictus imperator*, representante y reflejo de aquél.

En Japón, hasta el final de la segunda guerra mundial, el emperador era considerado sucesor del primer poblador de las islas, descendiente directo del Sol; llegó a las islas niponas por el puente del arco iris. Hiro-Hito sería el 123 sucesor suyo en línea directa. Cuando este emperador fue consagrado, se le confirió la misma espada, el mismo espejo y el mismo collar de perlas que su primer ascendiente (Ninigi), recibió del Sol apenas se apeó del arco iris. Por eso la pérdida de la guerra fue una verdadera catástrofe para los anales históricos y para las teogonías. A pesar de la degradación oficial del sintoismo japonés como religión, a fin de evitar calamidades mayores, se declaró que el sintoismo, aunque no fuera una religión, era un deber cívico, nacional, que obligaba a todos los japoneses por el hecho mismo de su nacionalidad, por ser japoneses. No obstante, gran parte del pueblo siguió fiel a sus creencias y ritos sintoistas. Y tenían razón, pues negar la naturaleza religiosa del sintoismo es tan ilógico como decir que no eran religión la romana, la griega o la egipcia.

Las religiones étnico-políticas sucumben por el desmoronamiento de su apoyatura nacional o simplemente por acabar siendo más patrias que religiones. Y es que son «patrias» no sólo por su identificación con la respectiva nación o país, sino también por el valor etimológico de ese término, por ser la religión de los «padres» o antepasados.

Por defecto de adaptación y falta de perspectiva, los historiadores antiguos caen con frecuencia en el

error de aplicar el molde político-administrativo de su ciudad o nación a todos los pueblos, cuyos hechos historiaban. Por eso los historiadores romanos establecen en Cartago una serie de instituciones similares a las de Roma, al menos en cuanto puede deducirse del nombre con que las designan. Esta misma tendencia, psicológicamente muy explicable, sumada a la ineludible realidad del conocimiento analógico de lo divino, explica la proyección del modelo terreno sobre lo celeste. De ahí que en Egipto, Babilonia y otros muchos pueblos se dé una cierta correspondencia entre el mundo celeste, divino, y el terreno.

Esta especie de paralelismo coloca al rey como representante del dios supremo, y en general de todos los dioses, al mismo tiempo que aparece como un prisma que refleja el cielo ante los hombres y proyecta la tierra a los ojos de los dioses. Esta función intermediaria hace que el rey represente a los dioses y ejecute sus deseos; por ello es un dios para sus súbditos. Pero a su vez representa y encarna en sí mismo a todos aquéllos; y en esta vertiente es humano, no del todo deificado. Esta posición del rey, espejo de la divinidad y de su grupo étnico-político, aparece en una figuración frecuente. Me refiero a la representación oriental de la figura antropomórfica del dios y del rey, que hacen exactamente el mismo gesto con sus manos, dedos, piernas, postura.

En conclusión, una constante de las religiones étnico-políticas presenta al monarca, faraón, rey o como se llame: *a)* como representante e intermediario entre los hombres de su grupo étnico-político y sus dioses nacionales; *b)* como jefe político-militar único de su pueblo; *c)* como sacerdote supremo; *d)* en muchos casos, como hijo de la divinidad.

A veces es deificado ya durante su vida terrestre. De ordinario se convierte en dios después de su muerte y tras la celebración de prolongados rituales, «ritos de paso» que le permiten iniciarse en su nueva vida e ir a residir junto a los dioses. Conviene observar que, tras el contacto de los helenos con los orientales a partir de Alejandro Magno, esta concepción y ritos fueron, en gran parte, trasplantados al mundo grecoromano. Piénsese en la «apoteosis» de los soberanos de los países limítrofes con el Mediterráneo en su mitad oriental durante la época helenística y en la de los emperadores romanos. Téngase en cuenta lo ya dicho acerca de la relación del emperador con el sol, así como el valor técnico de la palabra griega *apotheío-sis,* «apoteosis», que etimológicamente significa la «acción» de hacer o declarar a uno «de» origen «divino», es decir, su «deificación», divinización, que solía tener lugar desde el instante de su muerte.

Cuando, por un proceso histórico bastante general, la monarquía fue eliminada, los deberes sagrados del rey pasaron a uno de los funcionarios de la república, que ordinariamente conservó el título real. Así ocurrió, a modo de ejemplo, en Atenas con el arconte *basileýs* y en Roma con el *rex sacrorum.*

El rey actúa investido de una potencia carismática total. Cumple una función sagrada tanto al dirigir un ejército, al administrar justicia, como al ofrecer un sacrificio o al consultar los auspicios, derecho reservado en Roma al cónsul antes de cada empresa guerrera. Hammurabi recibe de manos de la divinidad el código, que aplicará a sus súbditos, según aparece en la famosa estela de escritura cuneiforme, denominada por su nombre. Los germanos, según Tácito (*Germania* 7), promovían la guerra *deo imperante.* Los tratados entre pueblos de religión étnico-política apa-

recen más de una vez en los documentos como pactos entre los dioses más que entre los reyes respectivos; y son los nombres de aquéllos los que los encabezan. Así se ve en el pacto entre Ramsés II y Kattusil del año 1290 a. C., conservado en los archivos hititas, encabezado por los nombres de los dioses Amon y Tesub. Del mismo modo, Júpiter y el Pater Patratus de Alba figuran como partes contratantes del tratado efectuado entre Alba y Roma.

Para las manifestaciones ordinarias de culto, el rey nombra a los sacerdotes, a los adivinos, etc. Estos son comisionados vitalicia o circunstancialmente para cuidar con dedicación más directa, en nombre del jefe supremo y de la colectividad política, las exigencias religiosas: realizaban actos cultuales, aseaban y vestían la imagen del Dios, etc.; así, en Egipto, ésta recibía diariamente el mismo trato que el faraón en su aseo personal. Naturalmente, la finalidad de su función era la de atender a la *salus* colectiva, a la prosperidad del grupo étnico-político por medio de oraciones, sacrificios y de los restantes ritos. Por esto Platón (*Politikós* 290 c-d) llama «diáconos o ministros de la polis», ciudad-Estado, a los adivinos y a los sacerdotes, que practican su ministerio precisamente manifestando la voluntad divina, los primeros, y ofreciendo sacrificios y por medio de oraciones, los segundos. Son los fines específicos que señala Platón. Estos actos, característicos del sacerdocio en cualquier tipo de religión, patentizan su impronta étnico-política por estar encaminados a la consecución del bienestar social con repercusión directa en el esplendor y en la hegemonía políticos; intencionalmente no sirven al perfeccionamiento espiritual de las personas ni buscan de un modo directo su mejoramiento interior ni su subsistencia feliz en el más allá de la muerte.

En las religiones étnico-políticas, al principio, no hay diferencia entre el sector profano y el religioso; se entreveran y unifican en la persona del paterfamilias, del jefe de la tribu, del rey o del emperador. Tan abrazados conviven lo estatal y lo religioso que lo mismo que el Estado debe ser considerado como teocracia, la religión lo será como institución política. Con el tiempo se operó una progresiva discriminación entre lo político y lo religioso, especialmente con la creciente secularización del jefe supremo y con la multiplicación, encarnada en personas diferentes, de los atributos del rey, sumo sacerdote, juez y caudillo militar, concentrados antes en la misma persona. Así se llegó a la profesionalización de la dirección militar, judicial, religioso-sacerdotal. Sólo en el cristianismo se realizó la separación definitiva, aunque en la práctica haya pasado por varias vicisitudes a lo largo de la historia de la Iglesia; pero la misma tensión, solamente ahora posible, entre Iglesia-Estado es ya un signo de diferenciación. Pero este tema bien merece un apartado propio.

Falta de proselitismo

La carencia de actividad proselitista fluye espontánea y necesariamente de la identificación entre religión y grupo étnico-político. El número de creyentes de cada divinidad está condicionado al de nacidos en la respectiva familia, clan, tribu o nación. La religión étnico-política está integrada por cuantos son ciudadanos; no pueden ser más ni tampoco menos, si bien con el tiempo varias de estas religiones se abrieron en distintos grados a personas de otra procedencia.

Esta realidad, junto con el pragmatismo teocrático y el orgullo de raza, sacralizó el nacionalismo en más

de una ocasión. El grupo étnico-político adquirió la conciencia de «pueblo escogido» por su divinidad. Al mismo tiempo, este sentimiento nacional estuvo siempre al borde de degenerar en racismo. Así lo muestra la vigencia de la prohibición religioso-civil de casarse con mujeres que no fueran de la propia sangre (familia, tribu, nación); de la necesidad de que los dos progenitores fueran ciudadanos para que los hijos gozaran de los plenos derechos de ciudadanía; de la consideración de los demás como enemigos y materia apta para una «guerra santa», etc.

Los sacerdotes de estas religiones-nacionalidades carecen de la misión de enseñar y mucho más de la de propagarlas fuera de los límites del propio pueblo. Las religiones étnico-políticas carecen de un *corpus* doctrinal, dogmático, propiamente dicho; sus sacerdotes no son maestros, sino sacrificadores al servicio de la comunidad.

Esta conciencia de «pueblo escogido», de familia privilegiada o del orgullo de raza explican la práctica de la endogamia o casamiento con personas del mismo linaje. *La endogamia familiar* o entre hermanos ocurrió sobre todo en las familias reales de Darfur, Siam, Ceilán, Polinesia, Madagascar y en el Antiguo Egipto, tanto por los faraones como por los Ptolomeos, llamados por eso «filadelfos»: «que ama a su hermano o hermana». Los indígenas de Hawai sólo permiten esta clase de matrimonio entre los nobles. Hubo también, mucho más frecuentemente, *endogamia de clan y de polis.* En Atenas, como en general en casi todos los pueblos de origen patriarcal y religión étnico-religiosa, estaba permitido el matrimonio entre ciudadanos y miembros del mismo pueblo; con los extranjeros únicamente en el caso de que hubieran adquirido el derecho de la ciudadanía. En caso contrario, el

matrimonio quedaba degradado (pérdida de los derechos políticos, hijos no ciudadanos, etc.). Este rebajamiento cívico-religioso llegó a producir, en individuos de valía personal, un complejo de inferioridad político-social, acompañada de cierto resentimiento y afán de compensación. A mi entender, este complejo y resentimiento es la clave psicológica del temperamento y del comportamiento público de algunos personajes, como el del espartano Lisandro, vencedor en la guerra del Peloponeso. Y, por fin, hay asimismo *endogamia de casta o clase,* es decir, prohibición de matrimonio entre personas de distintas castas (India) o clase social: patricios-plebeyos en Roma hasta el año 445 a. C.; entre hombres libres y esclavos (Grecia, Roma).

matrimonio quedaba degradado (pérdida de los derechos políticos, hijos no ciudadanos, etc.). Este rebajamiento cívico-religioso llegó a producir, en individuos de valía personal, un complejo de inferioridad político-social, acompañada de cierto resentimiento y afán de compensación. A mi entender, este complejo y resentimiento es la clave psicológica del temperamento y del comportamiento público de algunos personajes, como el del espartano Lisandro, vencedor en la guerra del Peloponeso. Y, por fin, hay asimismo endogamia de casta o clase, es decir, prohibición de matrimonio entre personas de distintas castas (India) o clase social: patricios-plebeyos en Roma hasta el año 445 a. C., entre hombres libres y esclavos (Grecia, Roma).

V.

Constante mistérica

Lo telúrico y lo mistérico

Las raíces de las religiones étnico-políticas y, en general, de las celestes se esconden en el subsuelo históricamente lejano y nebuloso del origen del clan, de la tribu, de la nación o del pueblo al que pertenecen; las de la religiosidad mistérica se hunden en lo telúrico, o sea, en la tierra, pero no profana, como en nuestros días, y desacralizada, sino concebida como potencia geológica y, al mismo tiempo, realidad sacral, divinizada. Su aspecto geológico queda reducido a categoría de simple soporte.

Cualquier ámbito de carácter telúrico o agrario, cualquier rito arcaico que pretendiera el rejuvenecimiento biocósmico al amparo del proceso telúrico-vegetal en el sucederse de las estaciones, presenta brotes que, en un clima propicio, irrumpen pujantes. Este florecimiento —respecto de los países mediterráneos— acaece especialmente a fines del último milenio antes de Cristo y en los cuatro primeros siglos después de Cristo. Y se presenta con todas las notas comunes a los misterios, así como también con algunas diferenciales de las restantes vertientes de la religiosidad

mistérica. Entre los puntos admitidos por todos está la pertenencia de los pueblos primitivos —antiguos o actuales—, que nos han transmitido este tipo de religiosidad, a una civilización agraria y matriarcal, junto con su origen preindoeuropeo y presemita.

Enumeración de las formas mistéricas

La religiosidad telúrica existe desde muy antiguo. Los misterios tienen sus raíces hundidas en lo telúrico. En cuanto telúricas, se ramifican por toda la Edad de Bronce y especialmente durante el neolítico, por razón del mayor número de testimonios conservados e incluso en el paleolítico, según veremos.

Han aparecido restos de la religiosidad telúrica en todo el mundo mediterráneo, desde el Occidente hasta el Indo, así como en otras zonas y continentes, según queda ya apuntado. Las avalanchas indoeuropeas de religión celeste y étnico-política que ellos erigieron, por ser los vencedores, en religión oficial y estatal, eclipsaron o, mejor, enterraron —a partir del segundo milenio antes de Jesucristo— la religiosidad telúrica. Esta siguió actuando en los vencidos, las capas más bajas de la sociedad, en los esclavos y en los parias, que no sólo no eran ciudadanos, sino que ni tan siquiera se les consideraba seres humanos; al mismo tiempo, desde el punto de vista oficial, aparecían como ateos, a los que se les negaba el acceso a la religión celeste, que era sólo para los ciudadanos.

Con el transcurso de los siglos se debilitó el vigor de las religiones celestes y étnico-políticas o de los vencedores. Entonces resurgieron las raíces telúricas, sobre todo en la mitad oriental del Mediterráneo,

precisamente en los siglos anteriores y posteriores a la venida de Jesucristo. Así florecieron los misterios dionisiacos, los órficos si por tales los catalogamos, los helénicos de Eleusis a veintidós kilómetros de Atenas y en la costa misma frente a la isla de Salamina, los de Zálmoxis de los getas, los mesenios de Andania, los cabíricos de Samotracia, los frigios de Atis-Cibeles, los orientales de Tammuz-Adonis, los iránicos de Mitra, los egipcios de Isis-Osiris, los romanos de la Bona Dea, entre otros. A pesar de su origen oriental, exceptuados los eleusinos y los cabíricos, circunscritos a una localidad determinada, casi todos los demás, especialmente los de Isis, Mitra, Atis y Adonis, se difundieron por todo el territorio del Imperio romano, también en su extremidad occidental: *Hispania* e incluso en las islas *Ivernia* y *Britania.*

La constante mistérica no se limitó al mundo mediterráneo. Puede decirse que, en manifestaciones más o menos puras, es un fenómeno actuante en todos los continentes. Más aún, no podemos considerarla como algo arcaico y pretérito. Existe todavía. Y siempre hay un común denominador bastante amplio, aunque evidentemente presente también rasgos diferenciales. Así, en nuestros días se usan diversos ritos de iniciación y elementos dispares que coinciden con los de los misterios de los primeros siglos cristianos (períodos de ayuno, abstinencia sexual, retiro, danzas, taurobolio, afeitado de la cabeza, cambio de nombre, agua purificadora, manipulación de serpientes, trances extáticos, ritos secretos) entre los yoruba de Brasil, Cuba, isla Trinidad, en el vodú de Haití, así como en otros grupos de negros americanos y, naturalmente, en los lugares de origen de estos negros afroamericanos: Dahomey, Nigeria, entre los bantúes, los fon-ashanti, etc. Incluso, sin salir de casa, podemos apreciar el día

menos pensado, gracias a la televisión, algunos de los rasgos mistéricos, ya desacralizados, en la música y danzas de origen negro.

Henoteísmo

En la época más arcaica, la religiosidad telúrica era monoteísta; veneraba a la diosa madre Telus. Junto a ella aparece algún animal, especialmente la serpiente, epifanía y morada de la madre Telus. En el animal teofánico se concentra sobre todo la fertilidad agraria, la misteriosa fuerza de la vegetación que muere en invierno y rebrota vigorosa en primavera, así como la fecundidad humana y la supervivencia del hombre en el más allá de la muerte (serpiente, sostén de las almas). Aunque con el tiempo el animal teofánico va adquiriendo un progresivo grado de independencia y de autonomía, en el fondo siempre se limita a ser manifestación tangible y manejable de la misma madre Telus, peculiarmente de algunas de sus virtualidades. Sin embargo, tras el influjo antropomorfizador de las religiones celestes y de las étnico-políticas de vigencia arrolladora durante un milenio, la serpiente y, en general, cualquiera de los animales epifánicos de la divinidad telúrica (toro, macho cabrío, etc.) quedan como en la penumbra, según un proceso que ya he bosquejado. Por eso, aunque no desaparezca del todo nunca, ni siquiera en los actuales ritos de los negros afroamericanos, es suplantado por la figura humana de un dios joven, que muere y resurge en sintonía con el proceso maravilloso de la vegetación.

Siempre la cúspide está ocupada por la suprema divinidad telúrica. Pero ya no se puede hablar de monoteísmo. Pues junto a ella, aunque siempre en

un plano inferior, aparece uno de los jóvenes dioses, vinculados a ella por lazos de filiación, más frecuentemente de esposo o de simple amante. De ahí que pueda aplicarse a todos el epíteto dicho de Dioniso por Píndaro, cuando lo llama *páredro* (*Ismicas* 7, 5) y cuando se habla de dios «inferior» (*Arístides* 2, 16) o «sentado junto a...» (significado etimológico de la palabra griega *páredro*). A veces se trata simplemente de su imagen, «colocada detrás de» la estatua de la divinidad más poderosa y magna hasta en su figuración iconográfica (*idem* 1, 119). Además de las parejas enumeradas en el apartado anterior, conviene añadir las siguientes: Hepatu-Scharruma (Scharma) (hititas), Anat-Baal (Siria), Ninhursaga-Enki (Mesopotamia); entre el número de jóvenes dioses puede incluirse también Quetzalcoatl (aztecas).

Pero este concepto de la divinidad no es ya monoteísta ni tampoco politeísta. Se trata del henoteísmo. Este término no se entiende aquí en su sentido amplio, o sea, en el que tiene cuando los creyentes invocan a un dios determinado, patrono de una actividad concreta o benefactor precisamente de la necesidad que afecta al creyente, mientras prescinde de los demás como si no existieran. Por este procedimiento, vigente en nuestros días sobre todo entre los hindúes, cualquier dios o diosa puede ocupar el primer puesto del panteón politeísta. En las religiones mistéricas se da el henoteísmo en su sentido etimológico y estricto (griego *hen,* «uno» —principal—, y *theós,* «dios»). De hecho hay una sola divinidad principal y suprema, aunque junto a ella, siempre en plano ontológicamente inferior, figure otra, que recoge en sí fuerzas y poderes originariamente no diferenciados de la divinidad suprema.

Divinidad inmanente

Un hijo necesita de su padre para ser y subsistir, pero siempre serán dos seres distintos. Frente a esta diferenciación salta a la vista la más íntima unión con la madre; especialmente durante los meses del embarazo el hijo se distingue de ella y, al mismo tiempo, se confunde con ella. Este dato, aparte de la fenomenología de lo terrestre y de los cavernícolas (paleolítico) frente a lo celeste y atmosférico, nos permiten entrever una realidad doctrinal y ritual de hondura en la religiosidad de todos los tiempos.

La religiosidad mistérica está transida de inmanentismo. Frente a la mesura equilibrada de las religiones celestes irrumpe el desequilibrio, la «locura» de las bacantes, de las ménades y, de alguna manera, aunque más rebajada, de todos los iniciados. En este estado, el individuo pierde la conciencia y el control de su yo dominado, como un poseso, por la divinidad que habita en él. Al principio de la época histórica de la Hélade, la posesión e inmanencia telúrico-mistérica presenta manifestaciones más claras en la mántica (la posesión adivinatoria, como la pitonisa que Apolo heredó de la madre Telus) y, con caracteres más masivos, en el culto de los jóvenes dioses, especialmente en el de Dioniso. En cualquier caso parece como si el alma no estuviera dentro, no fuera dueña de su cuerpo; está en *éxtasis* (= «ubicada fuera de sí»), que es el sentido originario dado por los griegos a esta palabra, cuando hablan del alma en estado de orgiástica exaltación. De ahí el *en-tusiasmo (en-theós-mos)*. Se hallan *entusiasmados* o *endiosados;* palabras que etimológicamente son sinónimos. En semejante trance viven y están como absorbidos por la divinidad posee-

dora; sienten en su ser limitado la presencia de fuerzas superiores a las ordinarias.

Entre los efectos de esta inmanencia en su manifestación orgiástica y multitudinaria descuella la insensibilidad. Así, las bacantes «llevaban fuego sobre la cabeza sin quemarse» (Eurípides, *Bacantes*). La bacante herida no siente dolor alguno (Ovidio, *Metamorfosis* 4, 1, 41 ss.). De la misma insensibilidad daban muestras los servidores en el templo de Cibeles, cuando se autoeviraban convirtiéndose a sí mismos en eunucos; se herían a sí mismos sin compasión, lo mismo que las sacerdotisas y sacerdotes de Ma, deidad extraordinariamente afín a Cibeles. Conocidas son las danzas y carreras alocadas de las bacantes, agitando serpientes o el tirso, especie de bastón adornado con hiedra o con sarmientos de la vid, mientras repetían una y otra vez en tonos distintos la misma palabra o grito. El conocimiento del vodú haitiano y de otras danzas orgiásticas en nuestros días facilitan la comprensión de este fenómeno mistérico.

En cambio, en el momento ritual de la iniciación la unión con la divinidad no ofrece síntomas aparatosos. Las escasas alusiones conservadas hablan de felicidad, de contemplación gozosa de la deidad (Isis, caso de Apuleyo) Mas siempre se trata de un sentimiento profundo, tanto en las danzas báquicas de colectiva exaltación extática como en el acto individual, misterioso e íntimo, de la iniciación. Es uno de los fenómenos, no escasos, de irracionalismo religioso. Pero de esto hablaré en el segundo volumen.

«Nuestras mayores bendiciones nos vienen por medio de la locura», afirma Sócrates en el *Fedro* (244 a). Esta afirmación es una paradoja deliberada. Pues no se trata de una locura cualquiera. Casi a continuación

(244 b) da a entender que ésta era considerada como algo deshonroso tanto en el tiempo de Platón como en los nuestros. Pero en el primer texto se habla de la *manía* (palabra griega, cuya traducción es «locura») «dada por don divino». A continuación distingue cuatro clases de «locura divina»; la segunda es la teléstica o ritual, cuyo dios patrono es Dionisio.

Numerosos actos cultuales y ritos publican la apetencia de unión con la divinidad mistérica al mismo tiempo que son medios para alcanzarla.

1) *Identidad de nombre.* En una súplica hermética, que se conserva en un papiro londinense (*Papiro Lond.* 116; 117, 36; 122, 2), se afirma el deseo de que el dios venga a él como un niño al seno de su madre. A continuación el devoto manifiesta embelesado la idea y la realidad creída de su unión con la divinidad: «Porque tú eres yo y yo tú; tu nombre es el mío y el mío el tuyo». Ya he afirmado la importancia del nombre en la antigüedad. En estos casos, la identidad nominal supone la personal identificación, ya realizada o al menos en proceso de realización.

El ansia mistérica del endiosamiento no se olvidó de este recurso manifestativo de la unión con la divinidad. Por los testimonios conservados sabemos que los devotos de la Cibeles frigia recibían el nombre de la diosa. Análogamente, en Tracia los adoradores de Sabos se llamaban *saboi,* grito reiterado de las bacantes; lo mismo ocurrió con los de Baco. Esta costumbre puede explicar el nombre *ophieis,* usado en algunas tribus de Etolia, y el de *ophítai* atestiguado entre las poblaciones frigias. Eran aplicados a quienes rendían culto a la «serpiente» *(óphis).* Tal vez valga la misma

observación para cuantos en Asia Menor, Chipre y otros lugares recibían nombres alusivos a la serpiente.

2) *Introducción de la serpiente en el seno del iniciando.* Dado el origen telúrico de los misterios, no extraña la presencia de la serpiente en ellos. Es suficiente un conocimiento elemental de la religiosidad antigua para evitar la sorpresa, a primera vista justificada, que podía causar el acto denominado ritualmente «el dios en el seno, regazo»; consistía en introducir en el seno del iniciando el dios simbolizado por la serpiente. Tan importante era este rito que, según San Clemente de Alejandría (*Protrepticós* 2, 16), en algunos misterios era su «símbolo» con el significado mistérico de esta palabra, o sea, su «signo de iniciación y consagración». En parte es el sentido que conserva en el cristianismo, cuando se habla del «símbolo de la fe», si bien ahora está despojado del carácter ritual y se refiere al entendimiento, al conjunto de verdades fundamentales que deben creerse.

Una serpiente viva fue realmente empleada en el rito iniciático de los misterios de Sabacio, así como en el baquismo macedonio. No obstante, según Arnobio (*Adversus nationes* 5, 21), posteriormente fue cambiada por otra de metal («culebra de oro»). Al parecer, eran también artificiales las serpientes empleadas en la procesión dionisíaca en Alejandría. Real o metálica, este reptil se convirtió en elemento imprescindible en algunos misterios así como en el retrato convencional de las bacantes o participantes en los ritos de Baco, Dionisio, que agitan serpientes sobre sus cabezas, se ciñen la cintura con ellas, etc. Así aparecen tanto en las alusiones literarias como en las figuraciones plásticas. A veces llevan también un cabrito con o sin la serpiente.

Pero la eficacia ya no radica en la serpiente considerada en sí misma, como ocurría en la religiosidad telúrica, sino en cuanto símbolo y presencia del dios mistérico. A la hora de interpretar los diversos testimonios no hay duda de la identificación de la serpiente con alguno de los jóvenes dioses mistéricos; en época histórica éstos la suplantaron en su vinculación con la suprema diosa telúrica, desplazándola en unos casos y, en otros, apropiándosela. Los iniciados entendieron este rito, que permite el contacto corporal, íntimo y sensiblemente inmanentista entre el iniciando y la serpiente, como símbolo y medio de conseguir la unión con el dios.

3) *El despedazamiento y comida cruenta del animal teofánico.* La *omofagía* o acto de despedazar y comer crudo un animal: serpiente, toro, macho cabrío, constituía el momento cumbre de varios ritos mistéricos. Por este procedimiento, salvaje para el gusto actual, incorporaban al ser humano la naturaleza de la divinidad, presente en el animal omofágico y se apropiaban de su fuerza divina. La fiesta principal de la religión tracia era la acción cultual, anualmente renovada, de perseguir un animal teofánico en caza tumultuosa; una vez capturado era despedazado y comido por los participantes. El espíritu orgiástico y el furor báquico, favorecidos por el vino, la música y las danzas excitantes, culminaba precisamente en este acto omófago. Este rito fue considerado fundamental y centro de su culto en la prehistoria de los misterios dionisíacos; tenía lugar todavía en su ritual orgiástico de los tiempos clásicos. Hay incluso escritores cristianos, como Clemente de Alejandría, Fímico Materno, que hablan de este rito como de una práctica vigente en su tiempo.

4) *La incubación.* La incubación, en cuanto rito telúrico-mistérico, significa el acto de dormir sobre la tierra, casi siempre en un lugar sagrado, con el fin de alcanzar algo extraordinario: curación de una enfermedad, predicción del porvenir, etc. Así se hacía en los templos de Asclepio o Esculapio, en el de Epidauro. A su vez, era indispensable en las consultas hechas a Anfiarao. Ambos fueron originariamente serpientes, si bien con el tiempo se convirtieron en figuras humanas, de ordinario con este reptil a su lado. Sólo los dioses telúricos pueden aparecerse en sueños para comunicar el mensaje salvífico o mántico a quienes duermen en contacto directo con la madre Telus. Era este contacto y unión con la divinidad lo que buscaban como medio de arrancar de ella la doble virtualidad curativa y previsora del porvenir. La incubación va casi siempre acompañada de una experiencia onírica y con frecuencia de la intervención de la serpiente.

Esta práctica estaba tan enraizada en algunos lugares que, a fin de desarraigarla, la Iglesia la aceptó, permitiendo dormir sobre el suelo de algunos santuarios —S. Cosme y S. Damián (Roma)— con la intención de obtener de Dios la curación o los favores pedidos mediante la intercesión de los santos titulares.

Cuando hable de la oración y de las posturas orantes, se verá también el alcance similar, que en algunas religiones tiene el orar de rodillas.

Visión unitaria y panteísta del cosmos en la inmanencia telúrico-mistérica

La inmanencia no se limita al iniciado, ser racional; se extiende a todo el mundo mineral, vegetal y animal. Ninguna doctrina ha llegado a una visión tan unitaria

del cosmos ni ha vivido tan intensamente la fusión de lo divino con lo humano y lo material como la religiosidad telúrico-mistérica. Lo exige la deificación de la tierra y de la vegetación, así como el destino profundo de lo telúrico en cuanto origen y destino, cuna y sepultura, del hombre con la mansión incluso de las almas en sus entrañas.

El hombre aparece siempre en estrecha solidaridad, más aún, en unidad de evolución y destino con el contexto cósmico en el que vive inserto y del cual depende de una forma muy difícil de imaginar y más de sentir para el hombre moderno urbano y tecnopolita. Lo sacral no constituye, como para las religiones celestes, algo completamente aparte, que se encierra dentro de un espacio acotado, más allá de cuyas fronteras todo es profano. En lo telúrico-mistérico el hombre vive en sintonía nítida, a veces como en vorágine, con la potencia regeneradora de la Tierra, que muere todos los años (invierno), pero todos los años resurge impetuosa con el despertar primaveral. Precisamente uno de los grandes aciertos de la Revelación bíblica es la desacralización del mundo o de lo telúrico al convertir todas las cosas: sol, luna, animales, plantas, en creaturas, producto de la palabra divina: « Y dijo Dios: hágase la luz, el sol...» (*Gén* cap. 1).

De la postura religiosa telúrico-mistérica derivan, a mi entender, la doctrina panteísta en sus múltiples manifestaciones de arraigo tan hondo en el pensamiento antiguo y la concepción filosófica, según la cual la divinidad no es más que el principio activo, inmanente al mundo, el Alma universal (fuego, éter, fuerza, según Heráclito, los estoicos, etc.). Ya hablaremos también de la tendencia panteísta en las religiones orientales.

La «fascinans», característica del sentimiento religioso en esta clase de religiosidad

Lo *tremendum,* el respeto sagrado, el temor caracteriza al sentido religioso en las religiones celestes. En los misterios resalta lo *fascinans,* la «fascinación» gozosa del iniciado en la intimidad de la suprema divinidad telúrica, femenina, amorosa, madre e inmanente y con el dios joven que muere y resurge anualmente en sincronía con la naturaleza. En este tipo de religión todo habla de compenetración íntima del hombre con lo divino.

«Despolitización» de la religión

Las religiones étnico-políticas vinculan con los dioses al ciudadano más que al individuo; la unión es menos directa y personal que cívica, «política». Por contraste, en la religiosidad mistérica el individuo no se siente inmerso en la vida religiosa de la comunidad, tribu o nación, o sea, en el grupo que garantizaba una cierta salvación y seguridad a los encuadrados en las religiones nacionales. Es él, en cuanto persona independiente e individuo, quien busca la unión con la divinidad, trata de alcanzarla por medio de diferentes recursos y la puede hallar, tras la muerte, para su alma. Las religiones mistéricas despolitizan la religión; nunca se emplea ese término con tanto acierto como en este caso, si se entiende en todo su complejo valor etimológico *(polis)* y semántico actual.

Esta clase de religiosidad está afectada de individualismo o, quizá mejor, de personalismo. Pocas veces encaja tan ajustadamente, aunque Plotino lo use en un contexto diferente, la fórmula «huída del uno al Uno» (*Enéadas,* 6, 9, 11). En esta fuga, en esta

apetencia de unión del individuo con el Uno, éste es entendido no en el sentido monoteísta cristiano ni en el panteísta del neoplatonismo plotiniano, sino en el mistérico de unión con la pareja divina, la Telus y el joven dios. Esta concepción fue experiencia sacral íntima e intensamente vivida por cuantos practicaron la religiosidad mistérica antes de ser tema filosófico. Su piedad no discurre por cauces nacionales ni pretende la salud colectiva del grupo étnico-político, sino la salvación individual de cada iniciado, de los iniciados en cada misterio.

Rito de iniciación

El rito iniciático es la señal externa de esta religiosidad. Así como en las religiones étnico-políticas se nacía, en cambio, a ésta se llega voluntariamente. Para ello debían cumplirse determinadas condiciones y adquirir algunas disposiciones interiores. Cuantos pertenecen al mismo misterio integran un grupo, una sociedad, distintos de la civil, en la cual también están inmersos.

En el mundo greco-romano fueron compatibles este doble tipo de religiosidad: la étnico-política y la mistérica. De hecho, más de un emperador romano se inició en alguno de los misterios: Nerón, Cómodo, Juliano el Apóstata en los eleusinos; Juliano el Apóstata, Heliogábalo en los de Atis-Cibeles; Cómodo y Juliano el Apóstata en los de Mitra. Podría afirmarse que se complementaban al aunar la vertiente individual (misterios) y la sociopolítica (religiones étnico-políticas).

Las fronteras de los misterios no pueden vadearse como los ríos divisorios de los territorios nacionales

limítrofes ni son mojones que puede arrancar la misma mano del hombre que artificiosamente los erigió. Antes bien, son límites internos, posturas del espíritu, que no desaparecen si no media una deserción voluntaria y personal.

El nacimiento, medio natural de adscripción a una religión étnico-política, queda suplantado y superado por la iniciación, que ya depende de la libre voluntad de cada individuo. Por el rito iniciático se nace a una nueva vida. Este segundo nacimiento, renacer mistérico a una existencia distinta de la natural, es expresado en los testimonios conservados por términos tan adecuados como *anagennasthai* (= «re-nacer») y *palingenesía* (= «re-nacimiento») así como por la fórmula *quodam modo renati,* que Apuleyo aplica a los iniciados en los misterios de Isis. A fin de evitar cualquier confusionismo, conviene observar que estas fórmulas, lo mismo que la de una inscripción *Adesius* (nombre propio) *in aeternum renatus* (año 376 d. C.), pertenecen a época tardía, exceptuado el de Apuleyo, que es de dos siglos anteriores (siglo II d. C.). A juzgar por todos los indicios, fueron escritos por personas influenciadas por el cristianismo. Aunque no fuera así, una cosa es afirmar la semejanza, y otra muy distinta la identidad. Por otro lado, analogía no significa genealogía ni derivación. Desde luego, si se dio en estos casos se operó desde el cristianismo hacia los misterios.

No encaja en este estudio especificar con detenimiento la amplia serie de objetos y expresiones simbólicas —en una palabra, de ritos— usados como medio de inscripción en la religiosidad mistérica. Basta recordar la introducción de la serpiente en los misterios de Sabacio; la reproducción simbólica de la

muerte-resurgimiento del iniciando (Atis-Cibeles); el taurobolio o degüello de un toro y baño del iniciando en su sangre conforme a un determinado ritual (Atis-Cibeles, así como en los cultos de otras diosas: Ma-Belona, la persa Anhita, la púnica Venus Caelesta, la lidia Rea-Ma); muerte simbólica y reaparición en el mundo de la luz (Isis-Osiris); participación en una comida fraternal (misterios de Mitra), etc.

La iniciación eleusina, según la interpretación tradicional, consistiría en tocar y acercar al cuerpo la representación de los órganos sexuales, contenidos en los enigmáticos «cesta» y «canasto», mientras el iniciado pronunciaba una fórmula. Al año siguiente, el iniciado debía asistir a la hierogamia o matrimonio sagrado del hierofante, o sacerdote principal, con la sacerdotisa suprema, personificaciones de Hades y de Perséfone-Coré. Otros dan una orientación totalmente distinta a este rito. Lo dejan reducido casi sólo a un rito de tipo agrario: el de echar el cereal cosechado en los silos subterráneos o en las jarras enterradas, que en las familias más pobres sustituían a los depósitos excavados en forma de tinaja. Se trataría de fiestas aseguradoras de la fertilidad, relacionadas también con la fecundidad. En este caso manipularían el trigo o grano ensilado mediante acciones, tal vez mágicas, en orden a enriquecer su virtualidad germinativa; siempre serían de carácter religioso en cuanto veneraban a la madre Telus-Tierra y a los jóvenes dioses, vinculados con la vegetación. La fiesta del ensilaje del grano se llamaba *catagogé* (= «descenso», «bajada»), de Coré, con la consiguiente muerte de la vegetación hasta la próxima primavera, en la que Perséfone o Coré ascendía de nuevo a la tierra.

El secreto de los misterios.
La ley del arcano

Una sección del moderno movimiento litúrgico está retornando cada vez más ampliamente al sentido primario de la palabra «misterio». Aun así, cuando damos esta palabra a algo, ordinariamente resaltamos uno solo de los muchos aspectos que portaba la realidad mistérica e identificamos misterio y esotérico. De esta forma nos hallamos en el estadio final de la secularización de este término, al considerarlo sólo como expresivo de la misteriosidad, de lo arcano, de lo oculto de una cosa. Pero los misterios inicialmente no eran ocultaciones ni sociedades secretas. Ciertamente, había algo oculto, pero era una exigencia de su misma esencia marginal a la vida ordinaria, pública.

Los misterios nacían de los ritos iniciáticos, que apartaban al iniciando del resto de los mortales, de los profanos, y lo inscribían en un círculo más reducido para, juntos, tender a la unión con la divinidad. Esta separación, en algunos casos, se prolongaba después de la muerte, pues tenían cementerios propios, como es el caso de los órficos en el supuesto de que el orfismo pueda ser llamado misterio. La unión, que simbólicamente se operaba ya en el momento mismo de la iniciación, se iba incrementando mediante la celebración de fiestas y actos cultuales.

El rito iniciático y todos los actos cúlticos tenían categoría de símbolo, único modo de sugerir y comprender mejor la recóndita realidad del más allá y de cuanto el iniciado experimentaría tras la muerte. Mas el símbolo de los ritos mistéricos podía ser mal interpretado. Así ocurriría siempre que alguien se fijara sólo en el significante, elemento inmediato y más fácilmente visible, sin calar hasta su valor último e in-

tencional, hasta el significado, que era el único válido en el contexto misterial. Por eso, casi todas las formas de religiosidad mistérica terminaron por prohibir la divulgación del contenido y de las prácticas de los misterios. Hablar de ellos era profanarlos. La única fuente de conocimiento era la vivencia, su «celebración», dentro del ambiente íntimo de la experiencia sacral. De este modo se impuso, como también entre los cristianos, la ley del arcano, y fue abultándose el carácter oculto de lo realizado en las celebraciones mistéricas.

Así es como en la reunión y agrupación de personas integrantes de un grupo aparte en su vida religiosa y obligado a guardar secreto en esta faceta de su vida terminaron por ser sinónimos «misterio, misterioso, oculto»; y con el tiempo designó «lo que es imposible de ser conocido racionalmente del todo y por todos», ya con un contenido casi exclusivamente intelectual. Evidentemente lo arcano no era inicialmente más que un aspecto de la compleja realidad mistérica, una norma de conducta aconsejable en orden a evitar malentendidos. Y tan fuerte fue la vigencia del secreto que de hecho no se conoce con certeza ningún caso de profanación de este tabú. Ahora podemos recorrer los restos, por ejemplo, de Eleusis. Pero, sentados en las gradas de su *telesterion,* con capacidad para más de mil asistentes, conseguiremos quizá intuir lo que allí experimentaron miles y miles de personas, mas nunca lo conoceremos aunque un escalofrío de misterio recorra el espíritu y se sienta el aleteo del sentido religioso de la humanidad. En el volumen tercero de esta obra (capítulo II) pueden verse varias formulaciones de la ley del arcano.

Este esoterismo es culpable de la escasez de testimonios. Fue también causa de una de las represiones

más brutales de las conocidas, las de las bacanales en Roma. El estremecimiento de pasión religiosa —que llevó al paroxismo el arcano de las celebraciones mistéricas— y la unión con la divinidad, rumoreada a modo de comida de víctimas inocentes (similar a la acusación posterior contra los cristianos) provocaron el encarcelamiento de millares de personas y el ajusticiamiento de casi siete mil iniciados (véanse los textos en el volumen tercero de esta obra, capítulo II). El hecho de que nunca fueran hallados los cadáveres de las víctimas inocentes, comidas por las sanguinarias bacantes, parece confirmar la naturaleza ritual de estas muertes, realizadas quizá, a veces, de una manera demasiado realista. Las religiones étnico-políticas, como la romana, cuentan con el respaldo del poder político y militar. Por el contrario, las privadas de esta condición, que vinculan directamente al individuo con la divinidad, carecen de él y están expuestas a la represión.

Aspiración a la salvación ultramundana

Todas las creencias y prácticas, todos los mitos y ritos, de la religiosidad mistérica terminaron por estar marcados por el sello salvífico del iniciado; buscan su salvación alcanzada de modo perfecto y definitivo en el más allá de la muerte, momento en el que se consuma la unión del alma con la divinidad, el ser y estar inmanente en su felicidad.

En todas las concepciones míticas y realizaciones cultuales el iniciado, vinculado con el dios desde la misma iniciación, tiene derecho a un bien futuro. Derecho que es individual, compartido por cuantos participan de la misma iniciación y pertenecen al grupo

religioso, y distinto de lo étnico-político. Tras el duelo y la muerte llegará también para él la alegría de una vida feliz que es efecto de la participación en la suerte del dios y está expresada en el culto de Cibeles y Atis con la conocida fórmula: «Alegraos ¡oh iniciados!, vuestro dios está a salvo; también a vosotros se os concederá ayuda en la aflicción» (Fírmico Materno). La salvación y felicidad personal se gradúa de acuerdo con la intensidad de la *sympátheia* o «com-pasión», en el sentido etimológico de estos dos términos (griego el primero —simpatía— y de origen latino el segundo), es decir, en la medida en que «sean sentidos con» la divinidad sus dolores, muerte y demás peripecias.

Los actos cultuales de los misterios están orientados a preparar y a enseñar con vivencias que la muerte es tránsito de una vida a otra, que es necesario llevar una vida pura y portarse siempre bien. El culto mistérico originariamente naturista se impregnó de contenido ético y soteriológico, lo que explica la impronta individualista y marcadamente afectiva que caracteriza a las religoines telúrico-mistéricas. Por eso, prefiero la designación «religiosidad» a la de «religión», cuando hablo de ellas. Pero se trata no de la supervivencia de toda la persona, sino de la subsistencia del alma únicamente en el más allá de la muerte. Según veremos, la escatología de los misterios es afín a la del dualismo antropológico de amplia vigencia tanto en las corrientes filosóficas de la antigüedad como en las religiosas.

Los misterios, en cuanto tales, no pertenecen a las religiones dogmáticas, carecen de un cuerpo de doctrina. Iban dirigidos al reducto afectivo del individuo más que a su inteligencia. Así ocurría en las danzas báquicas de colectiva exaltación y en el acto indivi-

dual, misterioso e íntimo de la iniciación. Aristóteles plasma de modo feliz esta realidad cuando afirma que las ceremonias iniciáticas no están enderezadas primariamente a dar una enseñanza, sino a producir un sentimiento: «el iniciado nada tiene que aprender *(mathein)*, sino que sentir *(pathein)*». El sentimiento tenía su vertiente negativa, pero comportaba gozo y alegría ya en esta vida. Los testimonios conservados hablan de felicidad inexpresable; pueden verse en el tercer volumen de esta obra (capítulo II). Con Th. von Schäffer puede afirmarse que hay pocos lugares en el mundo donde —al margen del cristianismo— se haya infundido tanta felicidad en el corazón humano como la derramada en Eleusis durante un milenio.

Recursos purificatorios y de unión con la divinidad

El hombre, sobre todo el occidental, parece inclinado a distinguir, dividir y oponer conceptos y realidades. Así se han ido formando una serie de dialogías que destrozan el concepto unitario del cosmos y del hombre, característico de lo telúrico-mistérico. De esta suerte se enfrentaron diversas dualidades: espíritu-materia, cuerpo-alma, sagrado-profano, etc.

A uno de estos elementos: a la materia, al cuerpo, le ha tocado cargar por obra de una acumulación cómoda con la responsabilidad de todos los males físicos y morales que afectan al hombre, especialmente en las concepciones dualistas y en las derivadas o influenciadas por ellas. De ahí el ansia de desenredarse de las ataduras corporales, de la cárcel-sepulcro en el que caen las almas des-aladas del mito platónico, y la tendencia a la fusión de lo más noble del hombre, de lo divino que hay en él, con la divinidad. Quedan

así ensamblados el tramo purificatorio y el unitivo como estadios del mismo camino hacia la divinidad. Las huellas de este recorrido pueden seguirse hondamente marcadas en la religiosidad mistérica.

En todos los misterios existían prácticas catárticas, encaminadas a limpiar la senda y a romper las ligaduras corporales. Aunque de ordinario son comunes a todos, en cada uno predominaba uno o dos de estos recursos ordinarios de purificación: prácticas de introspección y retiro (orfismo, pitagorismo, misterios de Isis, eleusinos), un período de iniciación y adiestramiento en la vida espiritual bajo la dirección de un sacerdote (Isis), ayunos y abstinencias (Atis, Isis, orfismo, pitagorismo, bacanales de Roma), cierta exposición oral de las faltas con un fin liberador, purificatorio (orfismo, misterios cabíricos), castigos corporales, flagelaciones, mutilaciones hasta el derramamiento de sangre y la autoeviración (Atis, Adonis), la tonsuración, el afeitarse la cabeza (Isis, Adonis; las mujeres podían reemplazarlo por un sucedáneo sexual), purificaciones, abluciones (Eleusis, Mitra), sacrificios solemnes de toros (Atis, Mitra), de cerdos (Eleusis). También en algunos misterios, como el de Isis o Mitra, la purificación del alma se operaba tras la muerte en su camino de ascenso por los espacios planetarios y siderales.

Por medio de las prácticas catárticas se liberaban de lo terreno, de lo somático, de lo mundano. Eran como una superación de lo intramundano y una tendencia hacia la felicidad transmortal, que suponía esfuerzo, entrenamiento atlético, vencimiento. Esta fase previa, negativa, se completaba mediante el proceso de «asemejación» a la divinidad y de unión con ella. Son el anverso y el reverso de la misma moneda con validez en la circulación de valores mistéricos. Todo el cere-

monial de la religiosidad mistérica, además de facilitar la purificación de los miasmas, tiende a llenar el ansia de felicidad en la unión con la deidad, infundiendo una esperanza nueva que será realidad gozosa tras la muerte. En los misterios de Sabacio, la fórmula que pronunciaba el iniciando en el momento mismo de su iniciación recogía este doble aspecto: «Huí del mal, encontré lo mejor.»

Los principales ritos, con frecuencia simbólicos, de la asimilación a la divinidad y, al mismo tiempo, causativos de ella, pueden reducirse a los siguientes: el contacto corporal con la serpiente mediante su introducción en el seno del iniciando (misterios de Sabacio), la omofagia o comida —en crudo— del animal teofánico (Dioniso), el banquete en el que se alimentaban con el sentido de ágape de inmortalidad (Atis, Isis, Mitra), la representación simbólica de la muerte y resurgimiento del iniciado (Eleusis, Atis, Isis, Mitra).

La unión con la divinidad, recogida en el corazón de cada iniciado, a veces se desborda, convirtiéndose en viento huracanado que arrastra a la multitud «poseía» y «poseída» por el dios (caso de las bacantes, ménades, etc.). Tanto los recursos purificatorios como los unitivos con la divinidad dan a los iniciados la seguridad de hacerse y de ser «más religiosos, más justos y mejores en todo» (Diodoro Sículo, 49; Arístides, *Orat* 13).

mental de la religiosidad mistérica, además de facilitar la purificación de los mismos, tiende a llenar el ansia de felicidad en la unión con la deidad, infundiendo una esperanza nueva que será realidad gozosa tras la muerte. En los misterios de Sabacio, la fórmula que pronunciaba el iniciando en el momento mismo de su iniciación recogía este doble aspecto: «Huí del mal, encontré lo mejor».

Los principales ritos, con frecuencia simbólicos, de la asimilación a la divinidad y, al mismo tiempo, causativos de ella, pueden reducirse a los siguientes: el contacto corporal con la serpiente mediante su introducción en el seno del iniciando (misterios de Sabacio), la omofagia o comida —en crudo— del animal teofánico (Dioniso), el banquete en el que se alimentaban con el sentido de ágape de inmortalidad (Atis, Isis, Mitra), la representación simbólica de la muerte y resurgimiento del iniciado (Eleusis, Atis, Isis, Mitra).

La unión con la divinidad, recogida en el corazón de cada iniciado, a veces se desborda, convirtiéndose en viento huracanado que arrastra a la multitud «posesa» y «poseída» por el dios (caso de las bacantes, ménades, etc.). Tanto los recursos purificatorios como los unitivos con la divinidad dan a los iniciados la seguridad de hacerse y de ser «más religiosos, más justos y mejores en todo» (Diodoro Sículo, 49; Arístides, Orat. 13).

VI.

El hinduismo

Conviene empezar por una precisión terminológica. Si no se añade alguna especificación (por ejemplo, americano, apache), la palabra «indio» designa a los nacidos en la India, a los habitantes del gran país del Indo. En cambio, hindú, aunque etimológicamente signifique lo mismo, suele reservarse —yo así lo hago— para nombrar a los pertenecientes a la religión del hinduismo. Tras esta distinción, resulta evidente que puede haber, y de hecho hay, indios que no son hindúes ni hinduistas, sino budistas, cristianos o musulmanes. Fueron los musulmanes persas del siglo VIII d. C. los primeros en llamar hindúes a los que vivían al otro lado del río Sindhu, de donde «hindú», «Indo» e «indios».

Sentido religioso y espíritu ecléctico de los indios

Probablemente el pueblo indio es, al menos de los pueblos actuales, el impregnado más profundamente por el sentido religioso. La India es como una tierra sagrada. En ella «está el origen de las más antiguas culturas y ha sido la fuente de grandes religiones. Es

la casa de un pueblo que ha visto a Dios con su incansable deseo de detectarlo a través de profundas meditaciones y silencios. Pocas veces el deseo de Dios ha sido expresado con palabras tan llenas del espíritu del Adviento como en vuestros libros sagrados, escritos muchos años antes de Jesucristo: de lo irreal condúceme a la luz; de la muerte llévame a la inmortalidad» [1].

Distintos ritos religiosos van marcando los pasos de un hindú desde el instante de levantarse hasta el de acostarse: en el baño, en la comida, en las relaciones sociales. La sociedad india conserva todavía una estructura religiosa, y en torno al hilo religioso se ensartan las obras literarias, tectónicas, folklóricas, etc. Precisamente las principales fuentes para el conocimiento del hinduismo son su literatura tan compleja y el arte, especialmente la arquitectura y la escultura en sus diversos estilos, subyugados por una fantasía desbordante y exótica, que dio origen a seres divinos de tres, cuatro, siete y más brazos, cabezas o piernas, símbolo del incansable dinamismo divino.

El hinduismo no constituye una unidad monolítica. Es como un mosaico de religiones locales y supralocales, conciliadas gracias a la carencia de dogmas y de una jerarquía central y centralizadora. En el fondo se debe al talante indio, siempre más dispuesto a aceptar o integrar elementos heterogéneos y hasta aparentemente contradictorios que a dividir, contraponer y eliminar. Más que una doctrina o una idea coherente, el hinduismo es una realidad viviente, un camino exis-

1 Pablo VI, Bombay, 3-11-1964. El Papa cita condensadas las frases del *Upanisad-Brihadaranyaka*, 1,3,2, cuyo texto completo puede verse en el volumen tercero de esta obra (cap. IV).

tencial del individuo, del hindú, dispuesto a aceptar cualquier verdad, cualquier ceremonia dondequiera que la descubra. Parece como si el hinduismo fuera tolerante con todo e incapaz de comprender el exclusivismo de otras religiones. Resulta sintomático que el sánscrito, idioma de los escritos sagrados hindúes, carezca de un término designativo de la «religión» tal como vulgarmente se entiende. De ordinario se considera sinónimo de religión al vocablo *dharma*. Pero el espectro semántico de esta palabra es mucho más amplio; abarca toda la vida, el conjunto de teorías y de vivencias relativas a todas las realidades: óntica, existencial, subjetiva, aspiraciones en todos los vivientes en su vertiente material y espiritual. Tiene que ver más con la conducta y naturaleza humanas que con las creencias; su relación con éstas es indirecta, o sea, en la medida en que las creencias estén relacionadas con la conducta. Designa a la vez el orden cósmico, la ley moral y el orden social. El budismo, sin excluir lo anterior, la hará significar la doctrina salvadora de Buda.

Dado el talante hindú, en el hinduismo cabe todo, llegando a compaginarse el panteísmo, el politeísmo, el henoteísmo y una fuerte tendencia hacia el monoteísmo. De ahí la abertura de sus miembros a cualquier forma religiosa. El primer grito *Quit India* (ingleses) —« ¡Marchaos de la India! »— lo lanzó Gandhi en el centro geográfico de la nación, en Sevagram, lugar desconocido hasta entonces. Con ese grito y la *ahimsa* o «no violencia», típica del hinduismo y, sobre todo, del jinismo, consiguió la libertad nacional de la India. Ahora en Sevagram hay una especie de comuna y todo el pueblo es un museo viviente en honor del Mahatma Gandhi. Todos los días, muy de

mañana, se rezan fragmentos de la Biblia, pensamientos extraídos de los Vedas, de los Upanisads y de los restantes libros sagrados del hinduismo, así como de las enseñanzas de Buda y oraciones del Corán. Un poco de todo, en amalgama sincretista, pues Gandhi vivía y propugnaba una síntesis de todas las religiones, sin exclusión taxativa de ninguna. Como modelo puede servirnos el místico hindú del siglo XIX, Ramakrishna, el cual, en su búsqueda de la verdad, se adhirió a varias sectas hindúes, al islamismo y al cristianismo. Así llegó al eclecticismo absoluto, que en el fondo había sido su punto de partida, coincidente con el talante hindú e indio.

El substrato común a las creencias y ceremonias religiosas del hinduismo, tan variadas y diferentes, su factor unificador, podría reducirse a la admisión de un código elemental de conducta, integrado por la compasión hacia todos los seres vivientes, el amor, la generosidad, una cierta indiferencia ante lo apariencial y sensible, junto con el deseo de acercarse a la divinidad por cualquier camino que se considere adecuado.

División del hinduismo y sus libros sagrados

Este talante indio explica la adaptabilidad del hinduismo a cualquier otra orientación religiosa. Si es posible, lo incorpora a su corriente religiosa y termina por quedar diluido. Por eso no me parecen acertadas las divisiones que suelen darse de la religiosidad india. La más extendida distingue tres etapas: *a)* el panteísmo védico (siglos XII-IX a. C.); *b)* el brahmanismo en sentido estricto (siglos IX-VIII al IV-II a. C.), y *c)* el hinduismo (siglos IV-II a. C. hasta nuestros días). Otra

división añade una más: *a)* el vedismo; *b)* el vedantismo o lo upanisádico, con su concepto monista del Brahmán-Absoluto o brahmanismo; *c)* el teísmo devocional de la *bhakti,* que empieza en el siglo III a. C. y llega hasta casi nuestros días, y *d)* el hinduismo sometido a la influencia occidental. Pero la realidad del flexible espíritu hindú, la movilidad proteica de su fluido religioso, no cabe en éstas ni en otras estructuraciones; rompe todos los moldes y se derrama sin cauces fijos ni mojones artificiales como agua desbordada.

A mi juicio, sólo hay una frontera fija: la invasión de los indoeuropeos durante el segundo milenio anterior a Jesucristo. Aun así veremos cómo no pocos elementos telúricos han sido incorporados al hinduismo, a pesar de ser ésta una religión celeste y étnico-política. A partir de ahí, aunque a veces aparezcan notas diferenciales, conserva siempre un núcleo esencial, integrado por tres elementos básicos: *1)* Aceptación de la institución sociorreligiosa de las castas. Este criterio ha sido muy firme y permanente. Pero no ha tenido vigencia respecto de ciertas sectas hindúes, como, por ejemplo, los ascetas. Además, el influjo occidental y las exigencias de la vida moderna tienden a derrumbar vallas divisorias de las castas. *2)* La creencia en Brahmán con unas notas definitorias comunes y algunas variables según las distintas épocas. *3)* La admisión de los Vedas como libro sagrado. En su parte más antigua es una colección de himnos, introducidos por los indoeuropeos al llegar a la India. En nuestro tiempo se ha difuminado un tanto esta nota, pues se puede ser hinduista sin aceptarla, caso de varias escuelas del tantrismo.

De los diferentes *libros religiosos* del hinduismo y de su naturaleza hablo en el tercer volumen de esta

obra (capítulo IV), donde entresaco una antología de los más representativos.

Los «avataras» o «descensos» de los dioses

Uno de los recursos hindúes más eficaces a la hora de apropiarse dioses y cultos extraños ha sido la creencia, expuesta ya en el Bhagavadgita, según la cual la divinidad transcendente desciende periódicamente y se encarna en diferentes seres. Por medio de ellos interviene de modo directo y activo en la vida de los individuos y, sobre todo, en la historia de su pueblo. El ser, en el cual se encarna, recibe el nombre de *avatara* (= «descenso»).

Como *avataras* de Visnú aparecen un sin número de figuras mitológicas, así como de personajes históricos. Entre los *avataras,* veinticinco según algunas fuentes (*Purunas* o crónicas de los tiempos antiguos), mientras que otras indican un número indefinido y casi infinito, descuellan Rama, Krisna y algunas personalidades históricas: Buda, Gandhi e incluso Jesucristo.

El *avatara,* en su vertiente femenina, es denominado *sakti,* inicialmente asociada a Siva, aunque como *avatara* lo estaba a Visnú. Pero pronto se operó un proceso de mutuo influjo e intercambio, originando un abigarrado politeísmo de dioses y de diosas hasta el extremo de que a Krisna se le atribuye un harén de 16.000 mujeres, esposas o *sakti.* En esta doctrina subyace la metempsícosis; se trata de sucesivas reencarnaciones no de almas, sino de la divinidad. No obstante, *sakti* es un nombre femenino; significa «potencia, poder», y viene a ser como las diferentes manifestaciones del poder de Siva en acción.

Huellas de la religiosidad telúrica

Las excavaciones realizadas en el noroeste de la India desde el año 1920 han puesto al descubierto diversas culturas, entre las que están la de Mohenjo-Daro y Harappa, y que de modo general se denominan cultura del Indo. Cultura que se extendió aproximadamente desde el año 4000 al 2600 a. C. y floreció al menos durante el milenio anterior a la invasión de los indoeuropeos. Aunque aún no se ha conseguido descifrar su escritura, las representaciones artísticas permiten afirmar con certeza que veneraban a una diosa madre, probablemente la Telus. Así lo indican las numerosas figuras femeninas de terracota o loza halladas, y otras representaciones en sellos. La vinculación de esta diosa madre con la Telus y la fertilidad agraria parece obvia si se tiene en cuenta que en no pocos casos la vegetación brota de las entrañas de la figura. Junto a la diosa madre suele haber una figura masculina, itifálica, sentada en la postura característica de los yoguis indios, con las piernas cruzadas. A veces tiene tres caras y aparece rodeada de varios animales: búfalo, antílope, elefante, tigre, etc., y, con más frecuencia, del toro, relacionado con la diosa madre Tierra, según hemos visto. Tenemos así unidos, como en la religiosidad telúrica de otras regiones, a la divinidad suprema concebida como diosa madre Tierra y a la vegetación representada primeramente en forma animal y, más tarde, en la figura de un joven dios. Según todos los indicios, se trata de Rudra-Siva. De hecho, Siva es conocido como el príncipe de los yoguis (expertos en el yoga) y como el señor de las bestias, cuyos rostros miran a los cuatro puntos cardinales.

Además, las numerosas deidades femeninas, vinculadas con la vegetación, fueron absorbidas en la teo-

logía sivita con el nombre de *matrika* (=«madrecitas») y con el de *sakti* (= «mujer, esposa»). Este aspecto aparece ya en los Vedas como resultado de la absorción de algo extraño a su religión celeste. Esta se las apropia, porque de otro modo no podía desenraizarlas de su naturaleza telúrica en la religiosidad popular. Todavía a partir del siglo v d. C., junto al tantrismo, que abre sus puertas también a las mujeres y derriba las barreras de las castas, pero sin confundirse con él, recobra un vigor llamativo el saktismo, que atribuye una gran importancia religiosa a la *sakti,* aspecto femenino de la fuerza creadora. El amplio abanico de sus matices, al abrirse, va desde el culto a la diosa madre, con una filosofía compleja, hasta el ritual arcaico de las diosas, cuyo radio de influjo queda reducido a cada aldea.

Siva conservó este influjo telúrico, preindoeuropeo. Para convencerse basta ver su estrecha conexión con la fertilidad y la fecundidad, así como su figuración en forma de falo. Aparte de su peculiar relación con las mujeres —motivo de las narraciones mitológicas de su amor con Parvati—, lo confirma su collar de serpientes y su relación con el toro, las dos epifanías y moradas típicas de la diosa madre Telus. En Nadin, el toro blanco, se veía a un compañero del dios y, a la vez, su morada y el medio de la actuación de su poder.

Los indoeuropeos invasores se apropiaron asimismo el animal telúrico por excelencia: la serpiente. Aparte del dato señalado de Siva, la serpiente conserva en algunas ocasiones su rivalidad con los dioses celestes, como en el caso de la serpiente Vrita, su principal enemiga. Dentro del pintoresco panteón hindú suele ser representada en la parte inferior, extendida a lo largo, casi como escabel de los celestes. A su vez están

también las nagas, que son simples serpientes en algunas figuraciones, mientras que en otras aparecen con forma humana en la parte superior y viperina en la inferior. En nuestros días pueden verse estas representaciones sobre todo en los relieves de las piedras levantadas cerca de los templos, especialmente al sur de la India. Figura asimismo un tema clásico en esta materia, del cual ya he hablado, me refiero al enfrentamiento de la divinidad celeste, en este caso Visnú, simbolizado y presente en el águila llamada aquí Garuda, contra la serpiente telúrica, que en la mitología y en el ritual hinduista se lleva mejor con Siva.

Mientras la escritura de los documentos hallados en Mohenjo-Daro, y otros lugares de cultura telúrica, no descifre su misterio, será imposible trazar todos los perfiles. Pero hay una serie de indicios: diosa madre, dios masculino, serpientes, toros, teriomorfismo o figuración animal de la divinidad, falo, fertilidad agraria y fecundidad humana, etc., que por separado tienen un valor específico, que apunta a la existencia de la religiosidad telúrica. Mas todos juntos convergen con tal fuerza que, sin duda, garantizan la interpretación telúrica de la religión preindoeuropea en la India, así como su supervivencia, más o menos desfigurada, en los mitos y ritos posteriores, ya de signo celeste y étnico-político. Más aún, así lo entendió el griego Megástenes, enviado a la India en el siglo IV a. C., cuando habla de la presencia del culto tributado a Dioniso en este país, aunque como es natural con nombre indio, verosímilmente Rudra-Siva. Obsérvese, además, la vigencia de Kubera, deidad originariamente de la fertilidad y (según Kretschmer) procedente de Asia Menor. Sería una proyección de los Cabeiros (misterios cabíricos, ya diseñados) sobre la India, aun-

que muy bien pudo darse un proceso inverso o influencia india en la región minorasiática.

La creencia en la Telus como diosa madre ha persistido en no pocas tribus hasta nuestros días; ciertamente ha tenido arraigo más profundo que en el mundo helénico, aunque en algunas de sus regiones tampoco haya desaparecido del todo. Considero un dato curioso y sintomático el hecho de que todavía hoy llaman «la madre India» a su tierra, a su nación. El vedismo asimiló numerosos rasgos de esta religiosidad telúrica y otros muchos permanecieron como larvados hasta que varios siglos más tarde, en el hinduismo clásico, surgieron desplegando en gran parte la variedad de su colorido. Hoy nadie discute que el hinduismo histórico fue, en gran medida, una reacción frente a las circunstancias religiosas y filosóficas, obra del vedismo, especialmente las de su último período. El hinduismo conservó su fidelidad al Veda. Al mismo tiempo permitió que rebrotaran con vigor renovado no pocas creencias y prácticas prevédicas. Algo similar ocurrió en el mundo grecorromano, fiel a su religión celeste, que, durante el helenismo, fue compatible con las formas mistéricas, prolongación de la religiosidad telúrica y subterránea hasta entonces durante los siglos de esplendor de la religión oficial, la olímpica.

Religión étnico-política: las castas

Como las restantes religiones étnico-políticas, el hinduismo carece de un fundador conocido, histórico. Sus raíces se hunden en la nebulosa prehistoria de su pueblo, que además aparece marcado por un sello tan descaradamente étnico-político como el de las castas.

Varuna, palabra sánscrita expresiva de «casta», de suyo significa «color». Por tanto, es una designación con resonancia racial. Este y otros datos permiten retrotraer la división esencial de las castas a la invasión de los indoeuropeos. El color blanquecino, junto con la cabellera, probablemente rubia, de estos invasores provenientes de más arriba del Cáucaso y del Danubio, contrastó fuertemente con el color de la piel tostada por el sol continuo, propio de los vencidos, los autóctonos. Hay un texto ilustrativo en el cual, al explicar Bhigu la naturaleza de las castas a Bharadvaja, le dice: «Los brahmanes son rubios; los ksatriyas, pelirrojos; los vaisyas, morenos, y los sudras, negros» (*Mahabharata,* Santi Parva, 188, 5), aunque poco después reconoce que la diferenciación por el color no es nítida (188, 6). Téngase en cuenta que esta obra épica data del siglo I d. C. y que —como en la Hélade— se fue operando una simbiosis no sólo cultural, religiosa, etc., sino también antropológica, si bien ésta en la India fue más bien la excepción. Conviene valorar el hecho de que las invasiones indoeuropeas a veces fueron filtraciones lentas, progresivas, entre pueblos, cuya cultura —la del Indo, por ejemplo— estaba en período de decadencia. Por eso es fácil que en los restos arqueológicos no abunden las huellas de una devastación violenta. Pero siempre los arios son los vencedores en sus combates y en sus contactos con los *dasa* o *dasya,* designación de los autóctonos, descritos como de «piel negra». Así lo atestiguan los textos védicos. En los libros tardíos del Rig-Veda (siglo 1000 a. C.), *dasa* significa ya «esclavo», dato sumamente sintomático.

Tenemos así la división en *arya* (etimológicamente, «noble»), «arios» o indoeuropeos, que comprenden a las tres castas superiores, y los «no arios». En este

último apartado entran en primer lugar los sudras, que pronto integraron una cuarta casta compuesta, en general, por los artesanos, los comerciantes —especie de metecos atenienses—; eran hombres libres, pero sin plenos derechos ciudadanos y político-religiosos. Además se incluyen los «intocables», los parias, los sin casta. Su número actual asciende a unos ochenta millones. De rango aún más inferior son los *adhiwasi* (= «los aborígenes»), que están fuera no sólo de las castas, como los parias, sino incluso de todo el sistema hindú.

Varias causas, especialmente la agrupación profesional, dividió a los arios en tres castas superiores, que reflejan las tres funciones típicas de toda sociedad: *a)* la potestad espiritual: los *brahmines* (de acuerdo con la pronunciación actual) o sacerdotes; les corresponde la ejecución de los ritos sacrificiales, el estudio, la enseñanza, la recepción de ofrendas personales, etc.; *b)* el poder temporal: los *ksatriyas* o los nobles y guerreros, encargados de proteger a las personas y de combatir contra los invasores, de ejercer la caridad y de evitar el apego a la comodidad y a los placeres sensuales; *c)* la producción de bienes económicos: los *vaisyas,* cuya competencia era la agricultura, la ganadería y el comercio, excluyendo las profesiones o tareas propias de los intocables, como el ser enterradores, barrenderos o lavanderos, que son causa de contaminación.

La división no ha terminado ahí; aunque no a nivel de casta, las subcastas actuales en la India ascienden a más de tres mil. La casta es así un grupo corporativo, cerrado, hereditario, con costumbres peculiares respecto a la alimentación y al matrimonio, que debe ser endogámico, es decir, contraído con los de su casta; con vestidos, ornamentos y señales específicas o dis-

tintivos de cada una de ellas, a fin de evitar el trato indebido y el consiguiente contagio sociorreligioso.

Esta discriminación sociopolítica recibió muy pronto el respaldo religioso en doble dirección. En primer lugar, la procedencia divina de cada casta aparece ligada a diferentes partes del cuerpo de Brahmán: la cabeza (los brahmines), los brazos (los ksatriyas), las piernas (los vaisyas) y los pies (los sudras), expresivas por sí mismas de su diversa categoría y función. En época tardía se ha intentado ponerlas en relación con los tres dioses principales, a saber, con Siva (brahmines), con Visnú (ksatriyas) y con Brahma (vaisyas); Ganesa sería la divinidad de los sudras. Pero este intento no cuajó, menos aún en el culto. Evidentemente, los vencidos, los parias, como los esclavos en la Hélade o Roma, quedan desvinculados de los dioses celestes; oficialmente son ateos.

Pero existe otra motivación religiosa que ha contribuido especialmente a que las castas, más que un hecho social, político o económico, sean una realidad sagrada, efecto no de la decisión divina, sino de la conducta de los hombres. Me refiero a la creencia en el *karma* y en la reencarnación; de esta doble creencia y de sus consecuencias político-sociales hablo en los apartados siguientes. En nuestros días, los derechos fundamentales de la Constitución de la India no reconocen esta división en castas, si bien siguen más o menos vigentes, sobre todo en las aldeas, así como en la determinación de los impedimentos para contraer matrimonio.

El alma se encarna en un cuerpo y cada uno nace en una casta determinada de acuerdo con el comportamiento observado en las existencias anteriores. Y en esa casta permanecerá hasta la muerte. La obligación de cada uno consiste en cumplir con la máxima per-

fección posible las obligaciones de su propia casta; sólo así podrá su espíritu ascender a la casta superior hasta que, purificado del todo, consiga la unión definitiva y feliz con Brahmán. En caso contrario, se reencarnará en castas inferiores e incluso en animales.

Por tanto, no todos tienen las mismas obligaciones ni idénticos derechos. Todos los códigos de la India, ya desde las leyes de Manu, dictan normas y castigos diferentes para delitos en sí mismos idénticos, puesto que las acciones, aunque aparentemente sean iguales, de hecho no lo son. Su gravedad y responsabilidad varía de acuerdo con la casta a la que pertenezca el infractor. Los occidentales decimos que sólo los encuadrados en una casta, por ejemplo, en la superior o de los brahmines, gozan de unos derechos y privilegios, de los cuales carecen los demás; pueden hacer lo que a otros no se les permite. Los indios, al contrario, piensan que la mayor elevación en la jerarquía de las castas obliga a sus miembros a realizar determinadas acciones, a cumplir unas obligaciones que no afectan a los restantes, que a su vez deben cumplir las específicas suyas.

La función, el trabajo del brahmín, en teoría, se reduce a rezar, a estudiar; a su vez, la oración del sudra es el trabajo manual. Si el primero no cumple su misión, su alma descenderá de categoría y se reencarnará en alguien de casta inferior, mientras que el alma del sudra, buen trabajador, ascenderá a una de las castas superiores. Pero esto ocurre siempre a partir de la muerte. En esta vida, aunque su amo libere a un sudra de su servicio, continuará siendo siervo; la servidumbre va adherida a su misma naturaleza interior. «Un sudra que es puro, el servidor de sus superiores... alcanza una casta más elevada», pero sólo «en

una existencia posterior a la muerte» (*Cod. de Manu* 335 y 414).

La existencia de un altar familiar en cada hogar y la estructuración sociorreligiosa en castas, así como la imposibilidad de convertirse al hinduismo quien no haya nacido en una de las tres castas supremas, muestran con evidencia la naturaleza étnico-política de esta religión. Se es hinduista por el hecho de haber nacido de padres hinduistas y como tales se les considera, aunque no crean en muchas de sus doctrinas y prácticas. El hinduismo jamás ha conseguido librarse de estas trabas ni convertirse en religión universal. Si se ha propagado fuera de su territorio, se debe a la colonización india de varias regiones y a la relativa facilidad en admitir a los indígenas en una de las tres castas superiores durante algunos períodos de la historia.

Actualmente la condición étnico-política va perdiendo algo de su rigor anterior tanto como consecuencia de la legislación civil como de los mismos condicionamientos religiosos. Así, en Assam, región y estados autónomos al nordeste de la India, basta que un grupo étnico acepte algunas costumbres hindúes (asimilación de sus dioses a las deidades hindúes, no matar vacas, observar algunas prescripciones rituales, consintiendo que sus ritos sean realizados por un brahmín, etc.) para que se convierta en una subcasta más y quede incorporado al hinduismo. Al revés, algunas sectas de origen hindú siguen siendo consideradas como tales, aunque practiquen ritos extraños o no visiten los templos hinduistas, como ocurre con los bhagavatas, actuales adoradores de Krisna. El hinduismo está por encima de la abigarrada proliferación de las sectas gracias a su elasticidad doctrinal, ritual y a su espíritu marcadamente sincretista.

Religión celeste

He expuesto en otro capítulo las notas definitorias de las religiones denominadas celestes. Ahora me limito a enumerar las principales de ellas. Ya el nombre genérico de «dios» (en sánscrito, *diauh;* etimológicamente, «luz», «cielo») y su apelativo *pitah* (= «padre») proclama su parentesco con los «dioses padres» de las restantes religiones celestes, cuya etimología coincide. Lo mismo indican el epíteto tradicional de Siva, «el altísimo»; la ubicación de la ciudad de Brahma, del paraíso de Indra y las mansiones de los otros dioses en las cimas más elevadas de las montañas; los rasgos celestes de todos los dioses principales, así como los atributos de Siva (rayo, truenos, etc.); la identificación de Visnú con el águila Garuda, enemiga de las serpientes telúricas, aunque a veces se limite a ser su simbolismo o su medio de traslado de un lugar a otro con rapidez y majestuosidad.

La representación de los dioses hindúes es humana; los animales que a veces aparecen junto a ellos son atributos, despojos, de su victoria sobre la religiosidad telúrica de signo teriomórfico. Y por fin cabe destacar lo *tremendum* como característico del sentido religioso de los hombres que se ponen en relación especial con la divinidad. Así, en cuanto Arjuna (pronúnciese Aryuna) se da cuenta de que el auriga de su carro es Brahmán, inclina la cabeza deslumbrado por su luz y despavorido se prosterna suplicante:

Oh Ser infinito, Señor de los dioses...
El ser y el no ser y más allá de ambos.
... ...
Honor a ti..., Tú Todo.
¡Perdóname!

... ...
He visto lo que jamás se vio antes;
...Pero mi corazón se estremece de temor.
¡Apiádate, oh Dios! (Bhagavadgita 11, 37 ss.).

Y como en las restantes religiones celestes el vidente escucha las palabras consoladoras, fórmula ya estereotipada: «No temas; no sientas miedo ante mi apariencia» (*ibídem* 11, 32, 47, 49).

Como en Egipto, en la Hélade y en los restantes pueblos de religión celeste, el templo es la morada visible de la deidad, presente en la estatua, a la cual los sacerdotes visten, lavan, cuidan y veneran en diversas ceremonias. Los fieles pueden asistir, pero no participan en los ritos a no ser como espectadores. Y, desde luego, no es obligatoria la visita de los templos.

Politeísmo

Como las demás religiones celestes y étnico-políticas durante su existencia histórica o avalada por documentos de diversa índole, también el hinduismo es politeísta. Los dioses y las diosas proliferan de modo innumerable por obra de las sucesivas reencarnaciones de cada divinidad, así como por la asimilación de los numerosos dioses locales, regionales, y su incorporación al panteón nacional. Alguien ha dicho que los hindúes creen en trescientos treinta millones de dioses. Como es un científico habrá que creerlo, si bien seguramente resultará más sensato prescindir de una exactitud tan matemática y afirmar su creencia en varios millones de deidades masculinas o femeninas de categoría distinta.

Al frente de este prolífico politeísmo figura una triada de dioses: Brahma, Siva y Visnú. El primero es representado, en su figuración antropomórfica, con cuatro cabezas de simetría perfecta en cuanto a la barba, bigote y demás rasgos faciales y de las coronas. Con sus manos sostiene un vaso de sacrificios, un hilo con numerosas piedrecitas ovaloides, engarzadas en torno de él; un manuscrito y una especie de batuta. Aunque es el dios creador, apenas si tiene influjo cultual. Sólo hay un templo dedicado a él, que no debe confundirse con Brahmán. Brahma, nominativo singular masculino, designa a un dios concebido de modo personal. Brahmán es neutro y su alcance es diferente, según veremos.

El visnuismo y el sivismo. Los otros dos arraigaron hondamente en la devoción popular, hasta el punto de que sus adoradores integran las dos grandes divisiones del hinduismo: el visnuismo y el sivismo. Visnú es el conservador del universo. Tiene una sola cabeza y cuatro brazos, portadores de un loto, de un cetro, de una concha y de un aro. Sus seguidores se caracterizan por la tendencia al amor de la divinidad, a la unión con ella (la *bhakti*); quedan en segundo plano y a veces casi olvidadas las técnicas del yoga y del ascetismo, preponderantes en el sivismo. Este adora a Siva, transformador, que destruye y engendra vida nueva. Su figuración humana es similar a la de Visnú. Pero tiene collar y pulseras de serpientes en torno de su cuello y de sus dos brazos, residuo telúrico. En las otras dos manos lleva una tea y un pequeño instrumento de pulsión, mientras realiza una danza orgiástica, símbolo del aniquilamiento del mundo y, al mismo tiempo, de los cielos cosmogónicos, rítmicamente reite-

rados sin interrupción: creación, conservación, destrucción, encarnación y salvación. Cada uno de estos dioses tiene al menos una esposa y un muy numeroso cortejo de descendientes de aspectos de algún modo personificados; fenómeno normal en las religiones celestes y étnico-políticas.

He englobado a estos tres dioses con la etiqueta de «triada». Algunos historiadores de las religiones insisten en ello y hasta no falta quien pretenda ver como una prefiguración de la Trinidad del cristianismo. Sin embargo, en la realidad, los tres dioses hindúes no merecen esa designación. De hecho existen entre ellos unas relaciones llenas de tensiones y de brutalidad, originados por el afán de cada uno por alcanzar la hegemonía. Y esto hasta tal extremo que, por ejemplo, Siva cortó a Brahma su quinta cabeza por un incesto que éste se proponía cometer.

En planos inferiores aparecen los médicos de los dioses, la diosa de la aurora, la de la luna, el dios del sol, el del fuego (Agni), del viento, de las tormentas, y, naturalmente, los dioses protectores de cada localidad por pequeña que sea, de cada actividad, de las distintas especies animales, etc.

El tantrismo y el saktismo. Además del visnuismo y del sivismo, a partir del siglo v d. C. surgieron dos sectas de especial relieve: el tantrismo y el saktismo, que durante bastante tiempo han sido consideradas sinónimas en la historiografía religiosa. No obstante, forman dos movimientos diferentes. El primero está expuesto en la copiosa literatura de los *tantras,* textos litúrgicos, rituales, filosóficos, de teorías metafísicas y de técnicas del yoga. La divinidad está presente en sus estatuas. Puede ser simbolizada por los *mantras*

o fórmulas mágicamente eficaces, oraciones, ordinariamente fragmentos de textos védicos; deben ser recitados con escrupulosa exactitud (pronunciación, ritmo, melodía, movimientos, posturas) a fin de conseguir su total valor ritual. No importa conocer el significado de lo que se dice, sino su recitación perfecta y la rectitud de intención. Pocos sacerdotes tantristas de nuestros días conocen el idioma védico. Más que el significado literal de un mantra importa el sentido esotérico de sus fonemas.

En cambio, el saktismo aparece marcado por el signo femenino. Tiende a situar a una *sakti* o deidad femenina en la cima del panteón y atribuye una gran importancia al aspecto femenino de la fuerza creadora de la divinidad. Si el tantrismo hunde sus raíces en los Vedas de religión celeste, el saktismo lo hace en la religiosidad telúrica y en los cultos matriarcales, anteriores a las invasiones de los indoeuropeos. La prominencia femenina conllevó un incremento del erotismo ritual y prácticas secretas de promiscuidad sexual, que otras sectas no condenan. En la ética hinduista cuenta la intención, consagrada a la divinidad, no propiamente la bondad o malicia objetiva del acto.

Tendencia monista

El hinduismo es la única religión étnico-política y celeste en la que con intenso dinamismo actuó el influjo de la tendencia monista con doble vertiente: *a)* la henoteísta, en el sentido amplio de este término, y *b)* la panteísta, concentrada en torno al Absoluto, a Brahmán. Como ya he expuesto en otro capítulo, las religiones celestes fueron probablemente monoteístas

en su origen, antes de la disgregación de los pueblos indoeuropeos.

Monoteísmo de algunos pueblos preindoeuropeos y de sus supervivientes en la India actual. Prescindo ahora de algunos grupos étnicos o pueblos primitivos, todavía existentes en la India, asentados en ella antes de la invasión de los indoeuropeos, caso de los Bhil (un millón doscientos cincuenta miembros), los munda (unos tres millones), los drávidas (más de treinta millones). No hablo de su demostrado monoteísmo originario (W. Koppers, E. Thurston, etc.) ni del actual, aunque el contacto con el mundo hindú haya ocasionado no pequeñas interferencias en sus creencias y ritos.

Henoteísmo

Trato ahora de un fenómeno que se observa en el mismo hinduismo. Según expuse al describir las religiones mistéricas, el henoteísmo en su sentido estricto consiste en la creencia en una sola divinidad. Pero no merece la designación de monoteísmo, pues a su lado figura otra deidad joven, si bien siempre en plano inferior. Se trata de un monoteísmo en proceso de degradación. Esta dualidad y la inferioridad evidente de uno de sus integrantes excluye su catalogación como politeísmo.

En cambio, con alcance más amplio, el henoteísmo alude a la creencia en varias o muchas deidades, pero subordinadas siempre todas ellas a una principal, hasta el extremo de que los creyentes prescinden de todas las restantes cuando la invocan en un momento o necesidad determinadas. Es lo que ocurre en el hinduismo.

Por este procedimiento cualquier dios o diosa puede ocupar el primer puesto de un panteón que de suyo es politeísta, aunque subjetivamente se convierte en monoteísta en la creencia y praxis más o menos duraderas del creyente.

En el panteón hindú no hay una divinidad suprema, permanente y reconocida por todos al estilo de Zeus o de Júpiter entre los griegos y los romanos. Por eso si para los visnuistas es Visnú (o también Krisna o Rama) el señor del universo, para los sivistas es Siva el dios supremo, y para el tantrismo-saktismo, Durga o Tara es la madre del universo. A su vez, los sacerdotes-poetas védicos cantan alternativamente a Indra, Agni, Varuna, etc., como si cada uno de ellos fuera el único dios existente, olvidándose de momento de todos los restantes. En cualquier caso, para cada uno su divinidad es el supremo principio divino del universo, que se manifiesta en múltiples formas. Cada uno de ellos posee una lista interminable de nombres, significativos a veces de los diferentes aspectos de su ser o actuar, pero de tal suerte que en no pocos casos ofrecen notas constitutivas de una nueva deidad.

Además, el henoteísmo se hace objetivo y real en algunos casos, en cuanto que, por ejemplo, los dioses y diosas integradores del panteón que se agrupan en torno a Siva son todos descendientes suyos. En fin, en otros casos los consideran como producto de las reencarnaciones *(avataras)* de la divinidad suprema y a ella sometidos. Pero los hindúes no pueden quedar distribuidos en tres o más grupos. La mayoría de ellos se oponen a todo sectarismo y encasillamiento fijo. Por su talante tolerante alternan en la adoración y devoción de Siva, de Visnú, de Tara, de Sakti y de otros, como divinidad suprema, y aceptan el corres-

pondiente sistema doctrinal, que jamás constituye un conjunto de verdades dogmáticas, inmutables.

Más aún, a veces, los dioses supremos parecen perder su individualidad convirtiéndose en formas diferentes del mismo ser, sometido a continua variación de acuerdo con la orientación creadora, conservadora y aniquiladora de su dinamismo. Govindadas, poeta bengalí (siglo XVII), canta así a Tara o Durga:

Oh gran Tara, tal como en el espejo se reflejan
formas innumerables,
Tú también brillas multiforme eternamente
en todo el universo.
Semejas las aguas que desde los mares
suben a los cielos,
y de lo alto descienden en forma de lluvia
a los ríos.
Y, a continuación, al mar universal afluyen eternamente
en ciclo no interrumpido.

Monismo panteísta: Brahmán, lo Absoluto, lo Todo

Brahmán, substantivo neutro, es considerado como la sustancia primigenia de todo ser, el principio primordial, impersonal y creador, lo Absoluto, lo Todo. Su designación frecuente por el pronombre neutro *tad* (= «Aquello») evidencia su condición de «algo» impersonal, que es el Todo o, mejor aún, lo Todo.

Tras su identificación con el *atman* (palabra etimológicamente emparentada con «*atmo-sfera*» y con el alemán *atmen,* «respirar») se convierte en los Upanisadas más antiguos (siglos VI-IV a. C.) en el único principio universal, en lo Uno-Todo, llamado unas

veces Atman-Brahmán y otras Brahmán a secas. Tenemos así un panteísmo, pero no en el sentido pleno de este término. El mismo lo dice: «Todos los seres están en mí, pero yo no estoy en ellos»» (*Bhagavaggita* 9,4 —pronúnciese *guita*—). Los textos de este libro, traducidos en el tercer volumen de esta obra, muestran con claridad la naturaleza y otros aspectos de esta religión. No obstante, puede afirmarse que el monismo panteísta es una tendencia y una característica de la religiosidad hindú.

A fin de evitar el posible confusionismo, creo oportuno recordar que tanto el monoteísmo como el monismo admiten la unicidad del principio de todas las cosas. Pero, de hecho, no sólo se distinguen, sino que se oponen. El monoteísmo es religioso e insiste en la realidad personal del Ser supremo, causa de todos los seres y radicalmente transcendente a ellos. El monismo, en cambio, profesa que la multiplicidad de lo existente en el universo proviene por emanación del Uno-Todo y a él vuelve con la periodicidad de los ciclos cósmicos.

Pero una realidad abstracta e impersonal no puede satisfacer el sentido religioso popular. De ahí que en los Upanisades se note un proceso evolutivo que pasa del monismo panteísta al teísmo. Así lo indican los epítetos atribuidos, que denotan todos la admisión de un dios personal: «señor», «dios adorable», «soberano de todo», «dador de bendición», «protector de todos los seres», etc., designaciones que aparecen en los Upanisades posteriores. El *Svetasvatara-Upanisad* afirma por vez primera de modo categórico el teísmo o creencia en una divinidad suprema personal. Resulta sintomático que, según su doctrina, el gran Dios sea Rudra. Tal vez haya que ver en ello un influjo del monoteísmo prevédico.

En los últimos siglos se nota cierta tendencia hacia el monoteísmo, hacia la admisión de una sola divinidad personal, especialmente entre los filósofos, como Radhakrisnam, Ramanuja, Madhva, Chaitanya. En el ámbito literario, R. Tagore pretende una armonía; concibe la realidad como personal e impersonal, como cambiante e inmutable, como ser y devenir al mismo tiempo. Pero, a pesar de las variadas formas en que ha podido presentarse el teísmo, siempre el hinduismo clásico como el neohinduismo de nuestro tiempo tiene la marca panteísta. El panteísmo colorea e impregna a las distintas religiones indias y, en primer lugar, al hinduismo. Los indios han podido confesar con los labios el teísmo, pero jamás éste ha llegado a ganarse el corazón ni a recibir el homenaje profundo del espíritu indio: hinduista, budista, jinista. Siempre el «Sin-nombre»» y el «Sin-forma», denominado por eso con numerosos nombres y representado de las más variadas formas, es lo Uno, lo Todo, a lo cual se llega por muchos senderos y caminos, como a la cima de una montaña.

Aspiración suprema de los hindúes: la unión con Brahmán

Brahmán es lo Uno, lo Absoluto, lo Todo, «lo que es». Todas las cosas y personas son transformaciones —por emanación— de lo Absoluto. Cuanto más se alejan de su origen, menos son «lo que es», más pueden ser definidas como «lo que no es».

El espíritu del hombre tiende a retornar a lo Absoluto como el ave, que atada con una cuerda revolotea en su reducido círculo para terminar posándose siempre en la misma varilla de la jaula; como las abejas

liban en diversas flores, transformando lo libado en miel, algo distinto y mejor que el néctar tomado de las flores; como los ríos que afluyen al mar y con él se confunden; como la sal disuelta en el agua...; podríamos seguir enumerando comparaciones, muy del gusto oriental, presentes en los libros sagrados del hinduismo. Pero la fusión con Brahmán sólo se realiza tras la muerte en el supuesto de que el alma esté purificada del todo. El fin del hindú, sobre todo a través de la literatura upanisádica, es la realización —por sus propias fuerzas— de la identidad entre el propio espíritu *(atman)* y el Espíritu, lo Todo cósmico *(Atman-Brahmán* o simplemente *Brahmán).*

Entramado del ser y existir humanos

La existencia humana sobre la tierra puede concentrarse en tres palabras y en sus respectivos conceptos: *samsara, kama* y *karma.* La vida del hombre y el hombre mismo es resultado del *kama* y del *karma.* La gramática sánscrita que estudié traducía por «amor» el término *kama,* usado en uno de los paradigmas morfológicos. No obstante, considero más exacta su equivalencia a «deseo», que es un amor matizado, en cuanto aún no se posee el objeto deseado.

Se dice: *de deseos se compone el hombre y, en verdad, como son sus deseos, así es su ambición. Y como es su ambición, así son sus acciones. Y como son las acciones, que él hace, así es el hombre... Como uno obra, como uno camina, así es él. El que obra bien se convierte en bueno; el que obra mal se convierte en malo* (*Upanisad-Brhadaranyaka* 4, 4, 5).

Al *kama* sigue el *karma* o «acción», que puede ser buena o mala. De acuerdo con su calidad, el hombre será más o menos bueno con la consiguiente dosis de

inercia proporcional, causa de reencarnaciones en castas superiores o en las inferiores, incluso en animales. Sólo el verdaderamente sabio y purificado del todo se libra de la ley del *karma* y retorna a lo Absoluto, Brahmán, para no volver jamás al mundo de los continuos cambios o *samsara.* Quien antes de su muerte ha experimentado la vivencia unitiva con lo Absoluto, pasa por encima de todo lo que no es; ya no siente la fascinación del *samsara* o conjunto de fenómenos que engrosan la corriente existencial, serie de impresiones mentales, fluir de las cosas, lazos ilusorios que atan al hombre con lo empírico. El *samsara* es una especie de viscosidad que apega y enliga el espíritu humano al *maya,* a lo apariencial o emanado de Brahmán; de *maya* hablo más tarde. El acceso al nirvana en el budismo y el retorno al Brahmán en el hinduismo consiste en la liberación de esta inmersión ilusoria en el incesante flujo existencial; en ella uno puede verse como zambullido durante una o varias existencias sucesivas por obra de la transmigración o sucesivas reencarnaciones del alma.

Recursos para conseguir la liberación del «samsara» y la fusión con Brahmán

La aspiración suprema de los hindúes consiste en verse libres de la fascinación sensorial del *samsara,* en no permanecer atrapados en su tupida y casi imperceptible red, a fin de que su *atman* o espíritu, alma, alcance la fusión definitiva con lo Absoluto, con el Atman-Brahmán. Naturalmente, el hindú cuenta con varios recursos para conseguirlo.

Etica clasista o profesional. Desde el punto de vista ético destacan tres caminos: *a)* el del conocimiento,

característico de los Upanisades y semillero de la filosofía hindú; *b)* el de las obras, y *c)* el de la entrega a la divinidad o la *bhakti,* de la cual hablaré luego. Cada uno de estos caminos corresponde de modo prevalente a cada una de las castas: el del estudio a los brahmanes, el de las obras a los ksatriyas, etc. Las consecuencias prácticas de esta correspondencia clasista se comprobarán en el caso modélico de Arjuna en los textos traducidos en el volumen tercero de esta obra (capítulo IV).

Pero la ética ocupa un lugar secundario en la ideología religiosa hinduista. Ya el hecho de no distinguir con nitidez el espíritu de la materia descarta, en gran medida, la base de la moral. Las resonancias panteístas suenan en la vida práctica en tonos evidentemente amorales e inmorales. El pecado no es una ofensa cometida contra la divinidad. En el hinduismo, la vida moral está regulada no por la voluntad de un Ser supremo, Dios, sino por la ley del *karma,* que de algún modo es inercial, mecánica.

Dos notas definitorias de la ética hindú son: *a)* la realización de las acciones en actitud de total desprendimiento del mundo o sin *samsara,* desapegados de *maya,* y *b)* la tendencia a la adecuación de las obligaciones éticas a las diferentes circunstancias concretas de cada uno. Este segundo aspecto confirma la estabilidad de las castas. Los pertenecientes a cada una de ellas se esfuerzan por realizar el respectivo ideal, complejo de cualidades y virtudes adaptadas a su función sacerdotal (brahmines), militar (ksatriyas) o profesionales (vaisyas). Evidentemente, la primera e ideal virtud de los sudras y de los parias radica en la máxima disponibilidad para servir a las tres castas superiores. Por consiguiente, la ética hindú, como toda su estructuración sociorreligiosa, es esencialmente

clasista y, a la vez, profesional dentro de cada clase o casta. Hasta los ladrones deben ejercer su habilidad profesional conforme a una ética propia.

Aparte de las «virtudes» específicas de cada casta y profesión hay otras comunes a todos los hombres, como la no violencia, es decir, el no dañar a ningún ser vivo, racional o no; el autodominio; la sinceridad; la observancia de los deberes rituales. Sólo así se consigue el fin moralmente bueno del hombre, el *dharma,* término que designa al mismo tiempo la ley moral, el orden social y el cósmico.

El yoga. Además de la ética y de varias formas de culto, que podemos pasar por alto, uno de los recursos más típicos del hinduismo es el yoga, palabra que significa «ejercicio, tensión». Mas el yoga es una doctrina y praxis psicotécnica, comunes a todas las religiones de origen indio: hinduismo, budismo, jinismo, etc. Por eso hablaré de él en el segundo volumen de esta obra (capítulo VII), al contrastar el talante oriental con el occidental.

La «bhakti». La *bhakti* o «adoración, devoción», consagración total a la divinidad, subyace e impregna en general al hinduismo y a sus diferentes tendencias, sectas o escuelas, sobre todo a los visnuitas y sivistas. Al parecer, el movimiento *bhakti* surgió entre los drávidas y no es de origen ario. Aparte de las afirmaciones de algunos libros sagrados, por ejemplo, los *Padmapurana,* y de que los *Vedas* apenas hablan de *bhakti;* en favor de esta interpretación están los siguientes datos: *a)* pertenencia de los seguidores y practicantes de la bhakti —sobre todo en sus comienzos— a las castas inferiores; *b)* creencia en la igualdad de todos los hombres; *c)* oposición inicial de los brahmines.

A pesar de su condición heterodoxa no consiguió eliminar del todo las barreras de las castas. Con el tiempo, al hacerse relativamente más ortodoxo, fue aceptado por numerosos brahmines, terminando por ser una de las notas del hinduismo moderno. Al llegar a la India, el influjo islámico (siglos XI y ss.), las numerosas características comunes del movimiento devocional bhakti y la tradición sufí musulmana, de la cual hablo en el capítulo XIII, facilitaron las influencias mutuas.

Pronto la *bhakti* fue considerada como el camino más rápido para llegar a la unión con la divinidad. Las prácticas ético-ascéticas, el cumplimiento de las normas cultuales y el mismo yoga conducen al mismo término, pero por caminos mucho más sinuosos, largos y escabrosos.

Fatigoso es el trabajo de aquel cuyos sentidos se apegan a lo no revelado; sólo con dificultad llega a la meta. En cambio, para los que vinculan conmigo todas sus obras, para quienes sólo a mí se apegan, meditan con entrega, no se dejan desviar, me veneran y orientan hacia mí sus pensamientos y deseos, para ellos pronto seré salvador del Océano y del «samsara» (*Bhag.* 12, 5-7).

Tanto la *bhakti* como el *kama* son deseo, pero se diferencian esencialmente por su objeto: la divinidad, en la primera; el *samsara* o los lazos ilusorios con las cosas, en la segunda. Y en tal medida es deseo la *bhakti* que algunas sectas se precipitan en las prácticas eróticas más disolutas. En el hinduismo, por su desprecio de las cosas y por el afán de liberarse del *samsara,* se operó el doble fenómeno, que constituye una especie de constante en los movimientos marcados por el irracionalismo religioso. Aparece en los gnósticos en los primeros siglos de la Iglesia, en los cátaros

del Medioevo, en los iluminados o alumbrados de los siglos XVI-XVII, así como en algunos grupos de los movimientos modernos de índole carismática, pentecostal; se da también entre los sufitas islámicos.

El afán de vivencia apasionada de la entrega a la divinidad con explosión de los sentimientos, de lo irracional —característica de estos grupos—, configura dos talantes contradictorios: el libertino y el ascético. Aunque extrañe son dos vertientes de la misma realidad básica. Pues si el espíritu desprecia al cuerpo, a la materia, a la relación con ella o al *samsara,* se esforzará por romper su encadenamiento. En este caso su norma de conducta será el más absoluto rigorismo ascético, purificatorio. Pero si el espíritu humano tiene garantizada su «espiritualización» con tal de actuar siempre por amor encendido de la divinidad, su mismo apasionamiento empujará a algunos individuos o grupos a todo tipo de desenfreno, convencidos de que ya no cuenta lo corporal. Para ellos de ordinario la unión y manifestaciones sexuales son un mero símbolo de la donación total y de la unión con la divinidad.

La transmigración de las almas. Es una creencia quicial en no pocas religiones y filosofías orientales, presente también en una constante del pensamiento occidental, por ejemplo, en el dualismo, del cual hablaré en otro capítulo. Esta doctrina es una de las notas diferenciales de las religiones surgidas en suelo indio: hinduismo, budismo, jinismo, etc.

Esta creencia modela toda la concepción hindú de la vida y con tan profundo arraigo que a veces es considerada más como un hecho, realidad evidente, que como algo objeto de creencia.

Resulta evidente que de ella brota la pasividad hindú ante la discriminación de las castas. El nacer en una u otra casta, según ellos, depende de las cualidades morales del alma durante las existencias anteriores. Cada alma, de acuerdo con sus méritos o deméritos, pasa por una serie de formas de existencia: plantas, insectos, animales, hombres, espíritus y hasta dioses. Dentro del sector humano, el alma se reencarna en un brahmín, un ksatriya, un vaisya, un sudra o un paria. El descenso de categoría puede deberse a faltas que, según nuestro criterio, carecen de gravedad. Así, el alma de un brahmín, que acepte un regalo de un paria, se reencarnará en un asno, en un toro y en un demon, como los *asuras,* las *nagas,* que son deidades preindoeuropeas, de naturaleza telúrica, degradadas al ser derrotadas por los dioses celestes de los arios vencedores. Sólo así estará preparada esa alma para reencarnarse de nuevo en un cuerpo humano.

Cada alma se reencarna como impulsada por el peso inercial del *karma* y recibe exactamente la recompensa o el castigo adecuados a sus existencias anteriores. Como el mono se balancea de una rama a otra, el alma se lanza de existencia en existencia por su propio movimiento, por el impulso de su propia *karma.* Por tanto, no puede hablarse de injusticia en la discriminación de las castas y subcastas. Al revés, cada reencarnación es: *a)* una exigencia de la justicia; *b)* una expiación de las faltas anteriores; *c)* una progresiva purificación con tal de que el alma en su nuevo modo de vida humana, animal o vegetal se ajuste con minuciosidad a su nueva condición y a sus obligaciones específicas. De este modo se cree llegar también a una solución satisfactoria del origen del mal y de los males, así como del problema del inocente que sufre

infortunios aparentemente inmerecidos o, al revés, del malvado lleno de prosperidad.

Pero el *karma* no debe ser confundido con el fatalismo. Aquél rechaza cualquier factor extraño: hado o destino en las acciones del hombre; es el arquitecto de su propia vida y, a la vez, de las posibles reencarnaciones posteriores, aunque ciertamente actúa condicionado por las existencias anteriores. Queda así descartado el fatalismo, el azar y la providencia divina. En el hombre mismo se halla la clave que explica sus actos y la determinación de su vida.

Concepción cíclica del tiempo y del cosmos

El hinduismo tiene una concepción cíclica del tiempo y del universo. En parte coincide con las creencias babilónicas y helénicas, recordemos a Heráclito. Más aún, el hinduismo, como la mitología clásica grecorromana, divide cada ciclo en cuatro edades: la primera de ellas se llama también «edad de oro» *(krtayuga)*; le siguen otras tres en progresiva degradación religiosa y moral. Desconocemos el origen de esta teoría de la evolución cíclica del mundo. Lo cierto es que caracteriza a todas las religiones de origen indio.

De Brahmán proviene por emanación, como la tela de la araña, el *maya* (= «ilusión»), causa del universo y de las cosas. Como el calor no es el fuego, pero irradia de él, así *maya* no se confunde con Brahmán, pero de él emana y no puede existir sin él. Para su desgracia, el hombre suele dejarse fascinar por *maya* y a él se vincula; es el *samsara,* o sea, la vinculación subjetiva, humana, con el *maya.* El alma humana no alcanzará la salvación *(moskska)* hasta que no consiga romper del todo todas las ligaduras, por muy sutiles que sean, de la vida presente, de lo llamado real, pero

que de hecho es como una selva ilusoria, un mal sueño, la irrealidad. Sólo entonces, desvinculado del *maya* y superado el *samsara,* el espíritu humano despertará y se hallará en el único mundo verdaderamente real: el reino de lo eterno, la fusión con Brahmán.

Los libros hindúes comparan a Brahmán y al *maya* con las cuerdas de un instrumento musical indio, similar a una guitarra grande. El músico, con su mano izquierda en el tiple, arranca los más maravillosos trinos, escalas, las variaciones musicales más armoniosas y diversas. Las variaciones y sutilezas de esta cuerda son el *maya,* la variedad del mundo con sus luces, colores, sonidos, olores, sabores, con sus cambios continuos a ritmo veloz o, a veces, con morosidad de cámara lenta; es lo ilusorio, las apariencias, lo irreal. Pero el mismo músico, con su mano derecha, hace sonar en el bajo un sonido monótono, rítmico, casi invariable; representa a lo Absoluto, a lo Uno-Todo, Brahmán, inalterable frente a la multiplicidad cambiante de lo ilusorio.

Cada ciclo cósmico tiene una duración de 4.320.000 años humanos. Al final de ellos todo es purificado o destruido por el fuego (conflagración cósmica) o por el agua (diluvio). Entonces se produce un repliegue de *maya* que retorna al seno de Brahmán. Tras una prolongada pausa de la actividad creadora o, mejor, emanacionista de Brahmán, *maya* empieza a salir de su seno para repetirse otro ciclo igual al anterior en todo: cosas, personas, acontecimientos. Naturalmente, esta doctrina excluye no sólo la concepción lineal o histórica del tiempo, sino también la posibilidad de un verdadero progreso social, cultural, etc. En vez de avance progresivo se da una serie de reiteraciones.

Esta teoría, junto con la de la transmigración de las almas, explica y justifica la pasividad india. No pocos escritores hindúes se esfuerzan por hacer compatible esta mentalidad con la occidental y con el desarrollo científico-técnico. Pero la mayoría de los hindúes sencillos están convencidos de que los occidentales estamos fascinados y obsesionados por *maya,* lo ilusorio. Por eso vivimos caminando hacia el fracaso, sin posibilidad de retornar al seno de Brahmán. El activismo del hombre occidental sería como un frustrado remedo del dios Siva en su tarea de desenfrenado danzarín con movimiento incesante de sus cuatro brazos. De hecho, la danza constante de Siva simboliza el ritmo del universo que sin cesar está formándose, descomponiéndose y volviéndose a formar.

El contacto con la ciencia y con la técnica occidentales produjo una triple reacción en cierto sector de la intelectualidad india. Unos se inclinaban por prescindir de su religión, la hindú, causa radical de la pobreza material y espiritual de su patria; en su lugar se acercaron al cristianismo y algunos se convirtieron. Otros, más extremosos, tendieron a rechazar cualquier religión. Pero de ordinario y a nivel de masa y pueblo se impuso la conservación de las creencias y prácticas hindúes tras una oportuna criba o selección. En contra de la conversión al cristianismo o del ateísmo, propugnan la reconversión a las esencias hinduistas. Admiten la introducción de las reformas necesarias en la sociedad india, pero creen que, privada del hinduismo, la India quedará despojada de su personalidad. De acuerdo con el carácter étnico-político del hinduismo, afirman que éste es la religión nacional de la India; por consiguiente, la conservación del hinduismo equivale al mantenimiento de la idiosincrasia y solidaridad nacional de su patria. Aunque tiene a su favor su

adaptabilidad a las circunstancias cambiantes de la historia y de las ideas por muy dispares e incluso contradictorias que puedan parecer, aún es pronto para medir el alcance del impacto de la cultura occidental sobre el hinduismo.

En la actualidad, según una estadística de 1975, hay unos quinientos diez millones de hinduistas.

VII.

Religión y religiones en China

He afirmado del pueblo indio que tal vez sea el más profundamente impregnado por el sentido religioso. En cambio, del chino quizá haya que decir lo contrario. Si exceptuamos al budismo, oriundo de la India, las dos formas religiosas específicamente chinas: el confucionismo y el taoísmo —sobre todo la primera— no fueron propiamente religiones, al menos, en sus orígenes.

Basta visitar los museos occidentales, tanto en los departamentos dedicados a la antigüedad grecorromana o egipcia, pongamos por caso, como en los relacionados con el arte posterior (visigótico, románico, gótico), para convencerse de que el tema ordinario, casi exclusivo, de la inspiración artística es religioso. Un fenómeno similar se observa en la India y en otras culturas, como la azteca o la inca. Al revés ocurre en China: su arte tiene un tema casi único con diferentes matizaciones: la naturaleza, sus paisajes, las aves, las plantas. Y es que para los chinos la naturaleza ha sido como el fundamento y el trasfondo de su pensamiento y de sus creencias.

Vivir de acuerdo con la naturaleza

Nosotros todavía hablamos a veces de la naturaleza como de una entidad misteriosa, principio productor y organizador de todo; incluso la llamamos «la madre naturaleza»», metáfora no exenta de ciertas connotaciones personificadoras.

Las raíces más profundas de esta concepción occidental se hunden en el estoicismo. Según los estoicos (siglo IV a. C. y ss.), cada ser tiene su *physis* o «naturaleza», que es lo que cada cosa es o está destinada a ser. La naturaleza de una bellota es eso, una bellota, y, además, la de llegar a ser encina; la del niño y la del hombre consiste en tener los órganos y las facultades propias del ser humano, y en actuar por medio de ellos conforme a lo específico suyo: la racionalidad. De otra forma, el hombre se dejará llevar por los instintos y en la praxis descenderá al escalón de los irracionales. Desde luego, la serie de cosas o seres, que son y obran conforme a su naturaleza cósmica, astral, vegetal, animal o humana, integran el gran conjunto de la naturaleza, que según esta teoría debería escribirse con mayúscula. Es el macrocosmo, el universo, dotado de cuerpo y alma al estilo del hombre, denominado «microcosmo» o «mundo pequeño», en miniatura.

Los chinos, en la antigüedad, procuraban adaptar su vida a la naturaleza, a su ritmo anual. Aislados durante milenios por sus fronteras naturales, los chinos llevaron una vida sedentaria, agrícola. Apenas si se preocuparon de una divinidad personal (uno o varios dioses), a juzgar por los testimonios conservados. Su vida dependía de la naturaleza; en su culto veneraban esa realidad impersonal, pero casi personificada. La naturaleza no se diferenciaba del hombre ni se enfren-

taba a él en cuanto objeto de su dominio. Al contrario, un principio de profunda solidaridad vinculaba todas las cosas y seres, integrantes del Todo, llamado naturaleza.

Por eso, en vez de pretender el dominio de la naturaleza como los occidentales mediante los recursos científico-técnicos o, antes, por medio de su comprensión racional (filósofos presocráticos), los chinos se esfuerzan por vivir en armonía con la naturaleza, sin violentarla. Cualquier exceso o arbitrariedad repercute en todas las direcciones. El hombre puede perturbar el equilibrio ecológico, violentar a la naturaleza, por no adecuarse a ella por culpa de una conducta irracional. La naturaleza, a su vez, es capaz de ocasionar grandes catástrofes para el hombre. El cielo, la tierra, las cosas, las plantas, los animales y el hombre componen una unidad suprema, el universo, la naturaleza.

La relación entre el hombre y la naturaleza no es sólo externa ni de influjo simplemente biológico, sino interna, orgánica y moral. Para Confucio, Mencio, etc., «bueno» es lo que más plenamente se adecua a la naturaleza de cada cosa o ser y a la naturaleza en general. Así, por ejemplo, un alimento que produce dolor de estómago no es «buena comida»; el heno es bueno para los bueyes, no para el hombre, porque no se adapta a su naturaleza. Las malas acciones de los hombres repercuten negativamente en el resto de la naturaleza. Este influjo se manifiesta en que el cielo se indigna, no llueve o, si llueve, lo hace torrencialmente; al mismo tiempo, la tierra no fructifica. Por eso las epidemias, terremotos, incendios y otros males son advertencias y, a veces, castigo por el mal comportamiento de los hombres y, sobre todo, de su cabeza, el emperador. Si éste, obstinado, no se corrige,

el equilibrio cósmico, natural, exige su deposición, pasando a otro más digno el gobierno y la representación del Cielo.

El principio regulador de la unidad indivisible, integrada por el cielo, la tierra y el hombre, era el Tao, del que hablaré después. Pero la ejecución de esa regulación suprema e íntima de alcance cósmico corresponde a dos principios; es una concepción vigente desde los tiempos arcaicos, pero que, al parecer, floreció desde el siglo IV a. C.

Dos principios complementarios:
el «yin» y el «yang»

Yang y *yin* son dos símbolos y dos principios diferentes, en cierta medida opuestos, pero sobre todo complementarios. *Yang* es el principio positivo, activo, masculino, duro, seco, luminoso, constante, brillante, caliente, transcendente. Se halla en el sol, en la orilla norte de un río y en todo aquello en lo que predominan las cualidades atribuidas a él. *Yin,* en cambio, es un principio o fuerza negativa, pasiva, femenina, receptiva, inmanente, húmeda, blanda, oscura, mudable. Está en el agua, en la sombra, en la orilla sur de los ríos. Todo es producto de yang-yin, también el cielo (predominantemente *yang)* y la tierra *(yin).*

Pero este doble principio no se opone, como acontece en el dualismo, en su triple plano: teológico, cosmológico y humano (capítulo XI). El yang-yin no se enfrentan violentamente, sino que se complementan. Sólo si predomina demasiado uno de ellos, y cuando queda deshecha la armonía mutua, tienen lugar las enfermedades y los trastornos psíquicos del hombre, las grandes catástrofes naturales: sequías

(preponderancia de *yang),* las inundaciones (de *yin),* etc. Si esto no ocurre, las cosas son lo que deben ser y su perfección depende del grado de su armonía. Más aún, pueden cambiar de signo; así, la madera (de suyo *yin)* es *yang* mientras se quema, convertida en ascua ardiente o en hoguera devoradora. Todo se compone de este doble principio, si bien a veces alternan, no sin fuerte contraste; por ejemplo, invierno-primavera, luz del día *(yang)* y oscuridad nocturna *(yin).* En ocasiones constituyen la doble vertiente del mismo ser: el ministro es *yin* respecto del rey o del jefe, mientras que en relación con sus súbditos es *yang.*

Huellas celestes y telúricas

El confucionismo, el taoísmo y el budismo se yerguen en la religiosidad china sobre un substrato formado por elementos celestes y telúricos. Pero, de acuerdo con los documentos conservados, no creo fácil demostrar de modo convincente que (como en los países mediterráneos o en la India) se aglomeren en estratos superpuestos. De ellos, el más profundo o anterior sería lo telúrico; lo celeste se habría superpuesto a modo de aluvión, obra de la avalancha conquistadora de pueblos extraños por su religión y por su constitución étnico-política y social.

Antes bien, lo telúrico y lo celeste parecen coexistir en China con alcance complementario de manera similar a la complementariededad de los dos principios de los que proceden. Podría subyacer aquí la mentalidad mitológica que señala que de la unión del cielo (principio masculino) y de la tierra (femenino) surgieron

todas las cosas. Esta concepción aparece no sólo en la mitología helénica (Hesiodo, *Teogonía* 116 ss.), sino también en el mito hitita-hurrita de Kumbarbi e incluso en el de Rangi-Papa de nuestros antípodas (Nueva Zelanda), así como en otras regiones. Sin embargo, lo telúrico casi siempre queda como preterido respecto de lo celeste. Este dato podría deberse a la mayor antigüedad de aquél, superado por una concepción celeste y ciertamente étnico-política tanto de lo divino como de lo religioso en general.

Las deidades celestes integran un panteón jerarquizado en China, como en todas las religiones de la misma especie, si bien aquí se refleja mejor la estructuración político-social. Al frente de las deidades se encuentra el dios del cielo o, mejor, el Cielo mismo; es concebido como personal, omnisciente y omnipresente, bienhechor de quienes lo invocan o le ofrecen las primicias de la cosecha. Sólo algunos sistemas cosmogónicos de época posterior caen de algún modo en el panteísmo o lo reducen a una fuerza impersonal de la naturaleza. Además es celeste; por eso mismo es figurado al modo humano, no animal, en todas las vertientes del antropomorfismo: somático (un gigante), familiar (con mujer e hijos) y social.

De acuerdo con el modelo de la monarquía feudal, vigente en China, ya en los tiempos Chou más antiguos (años 1122-600 a. C.), el dios-emperador —el Cielo— cuenta como ayudantes en su tarea de gobierno cósmico con una serie de personalidades o dioses celestes, especie de señores feudales, encargados de una determinada jurisdicción, relacionada con los cuatro puntos cardinales en cuanto al espacio y con las cuatro estaciones respecto del tiempo: Oriente-primavera, Sur-verano, Occidente-otoño, Norte-invierno,

aparte de uno que ocupaba el centro y que de él se preocupaba. La corte del emperador celeste se completa con otros servidores: señores de las recompensas, de los castigos, de la lluvia, del viento, del trueno, etcétera.

Hasta el año 1912, en el que cayó la última dinastía imperial china, el emperador de la tierra era considerado y tratado en calidad de «el hijo del Cielo» y su representante terrestre. Todavía se conserva en Pekín la severa arquitectura del altar del Cielo con sus siete tríadas de puertas y sus tres círculos concéntricos de nivel ligera y gradualmente superior, símbolo de la bóveda celeste. En este altar, durante muchos siglos, celebraban los ritos anuales los emperadores chinos en función de su condición de «hijos del Cielo».

A su vez, el señor de la tierra o la Tierra misma y sus deidades reproducen la jerarquía feudal, característica del monarca y de los nobles, gobernadores de los hombres mientras viven sobre la tierra. El dios de la tierra está representado por un árbol y por una piedra colocada junto a él, sobre la cual se ofrecían los sacrificios. Al dios de la tierra, dueño de todo el territorio, gobernado por el emperador chino, se subordinan en escala descendente los dioses de las provincias, de los cantones, de los pueblos y aldeas.

La vida más allá de la muerte. La escatología china acertó a aunar sus creencias telúricas y celestes, concentradas en el gobierno de los monarcas, también en la vida del más allá de la muerte. Cada hombre consta de cuerpo y de dos almas. Al morir, una de ellas *(p'oh)* permanecía junto al cadáver en el reino del dios de la tierra; la otra *(hun)* se separaba del cuerpo y ascendía al reino del cielo para gozar. Mas ambas,

aunque en zonas contrapuestas: celeste y subterránea, llevaban una vida similar a la del hombre antes de su muerte.

Se diferenciaban en que el alma *hun* disfrutaba en calidad de huésped del dios del cielo, mientras que la otra necesitaba de los alimentos, armas, caballos e incluso mujeres que había usado o tenido a su servicio durante su existencia terrena. De ahí que, al morir el hombre, sobre todo el señor o noble feudal y el emperador, fueran sacrificados su esposa, sus servidores, caballos, etc.; al principio de modo real y más tarde de modo simbólico (rasuración de la cabellera) o sustituidos por sus figuras de arcilla, madera o paja.

Los príncipes feudales y los monarcas recibían de sus atnepasados la legitimidad de su autoridad y el éxito del gobierno. Todos los antepasados muertos residían en el cielo y velaban por la suerte de sus descendientes. Si éstos les ofrecían los sacrificios acostumbrados y trataban de agradarles, les concedían la victoria en la guerra y prosperidad en la paz. Naturalmente, la voluntad de los antepasados coincidía con la del Cielo, en cuyo seno supervivían sus espíritus. En última instancia el poder viene del Cielo, quien cambia su «mandato» si un monarca es injusto, desprecia sus órdenes o tiene un comportamiento incorrecto. Entonces se lo da a otro, es el caso, por ejemplo, de un invasor que adquiere el título de legitimidad en su gobierno por el solo hecho de proclamar las injusticias del destronado. Esta doctrina, que aparece ya en tiempo de Chou (año 1112 a. C.), fue norma más o menos vigente hasta nuestro siglo. El partido del Dr. Sun Yatsen, primer presidente de la república china (1912), se denominaba «Asociación para el cambio de Mandato».

Sincretismo religioso

El sincretismo implica: *a)* la confluencia de varios elementos, en este caso religiosos (deidades, doctrinas, ritos), heterogéneos; *b)* su incorporación a una forma religiosa distinta de la de su procedencia, y *c)* su desarrollo posterior conjunto. El talante tolerante de los chinos, como el de los indios, hizo posible la mezcla indiscriminada de elementos religiosos de los más dispares orígenes y de naturaleza diversa hasta el extremo de que los chinos de nuestros días, en su gran mayoría, no notan ningún antagonismo ni heterogeneidad. Nadie, a no ser los sacerdotes, se encuadra a sí mismo sólo en uno de los tres sistemas religiosos principales. La armonización del confucionismo, del taoísmo y del budismo resplandece en la literatura china. Esta, si no los identifica como un mismo camino en sus especulaciones religiosas, por lo menos los llama «los tres caminos conducentes al mismo término».

En los cortejos funerarios forman parte los bonzos budistas, los lamas y los sacerdotes taoístas, diferenciados únicamente por sus ornamentos. Podemos erigir en símbolo de este sincretismo funerario y trascendente a Chang-Yung, funcionario cortesano, que fue enterrado en el año 497 d. C. con los *Analecta,* o escritos de Confucio y el *Tao-te-King* en una mano, mientras en la otra tenía el Sutra del loto budista o «Loto de la doctrina verdadera». Idéntica armonía existe en el más acá de la muerte, si bien acuden a una u otra forma religiosa de acuerdo con su nota predominante y de la situación concreta del creyente. Por eso no pocos chinos se consideran confucionistas en la alegría, budistas en la tristeza y taoístas en cualquier circunstancia. Este sincretismo religioso justifica el

título de este capítulo, pues por una parte son «religiones» diferentes y por otra, en la vida personal, se pueden considerar como «religión», como una religión integradora de elementos de distinta procedencia y condición.

El hombre natural y originariamente bueno. Además las tres religiones coinciden en un punto capital: creen en la bondad originaria del hombre; excluyen cualquier clase de culpa o de pecado original. Y las tres sostienen que puede conseguirse la salvación mediante el desarrollo de la naturaleza innata a todo hombre por medio del esfuerzo personal, liberando al hombre de la malicia, tara y contagio que pesan sobre él por herencia o desde el ambiente éticamente contaminado que le rodea.

Esto es la regla general en el pensamiento filosófico-religioso chino, protagonizado especialmente por el confuciano Meng-tzu o Mencio (372-289 a. C.). Pero también esta regla cuenta con su excepción, llamada Hsun-Tse (siglo III a. C.). Fue un racionalista que eliminó de su pensamiento todo elemento religioso o que, si lo acepta, lo interpreta de modo racionalista, por ejemplo, el Cielo es para él el orden de la «Naturaleza».

El libro, que lleva el nombre de este pensador, y que él escribió, al menos en su mayoría, comienza su célebre capítulo titulado: *La naturaleza del hombre es mala,* con estas palabras: «La naturaleza del hombre es mala. Lo que pueda haber de bueno en él es resultado de la formación adquirida». Prescindamos ahora de las razones que aduce a continuación: fuerza y persistencia de los instintos (orgullo, avaricia, impureza, deslealtad) y demás argumentos. Según él, «lo que no puede ser adquirido por el estudio ni por el

esfuerzo, sino que es innato en el hombre, eso es la naturaleza». Y ésta es «la que se hace buena únicamente por medio de la educación adquirida», o sea, «trabajada por los maestros y por las leyes con el fin de enderezarla». De ahí la importancia y su elogio del maestro; en esto coincide con el confucionismo y con todos los pensadores chinos. El filósofo, maestro y consejero de los monarcas y príncipes, no era su súbdito sino su superior, y como un padre, merecedor de todos los respetos y honores.

Confucionismo

Confucio (forma latinizada y castellana del original Kung Fu-tse) significa «el gran Maestro o Filósofo Kung». Poco sabemos de su familia y antepasados. Nació el año 551 a. C., y a los quince años se dedicó al estudio; cuatro después se casó y tuvo varios hijos. A partir de los veintidós años consagró su existencia a enseñar y educar a sus discípulos para la vida y carrera políticas y a ello se dedicó hasta su muerte, acaecida a los setenta y dos años de edad, nada más haber pronunciado la sentencia: «La gran montaña debe caer. La sólida madera se ha quebrado. El sabio se marchita como una flor. Es la voluntad del Cielo.» Kung Fu-tse se sabe hombre y sometido a las deficiencias humanas; en su obra *Analecta* reconoce varias veces que se ha equivocado, a diferencia de Mencio, que jamás admitió haber caído en ningún error.

Confucio no pretendió fundar una nueva religión ni propiamente un nuevo sistema filosófico; en general, acepta la doctrina religiosa de sus antepasados, insistiendo en algunos puntos. El mismo reconoce: «Yo he transmitido lo que me fue enseñado sin añadir nada por mi cuenta. He sido fiel a los antiguos y les he

mostrado mi amor». Este reconocimiento es, sin duda, válido respecto de las ideas religiosas y, en grado menor, en cuanto a las éticas, reelaboradas por Confucio y por sus seguidores. Entre éstos descuella Mencio, unido a Kung por una estrecha filiación espiritual hasta el extremo de haber sido considerado también fundador del confucionismo, si bien en realidad fue su restaurador.

A Kung Fu-tse no le interesaron las disquisiciones religiosas acerca de la divinidad y de dos espíritus; incluso las censuraba. Cree en el Cielo, concebido más bien como impersonal, principio cósmico panteístico y fuerza moral actuante en el mundo. Cree, además, en los dioses y espíritus del cielo y de la tierra. Admite la noción del Tao en cuanto «camino» o norma justa de acción: moral, social y política. Reconoce también el dinamismo de los dos principios yin-yang. Por tanto no es fundador de una religión ni, menos aún, dios. Incluso se ha llegado a pensar que era un escéptico y hasta un ateo. Aunque esta sea una solución demasiado simplista, es verdad que se mostró reacio a tratar cuestiones específicamente religiosas. Así lo muestran algunos pasajes de su obra *Analecta*. Confucio se preocupa del hombre, afirma la igualdad esencial de todos y trata de satisfacer el ansia de felicidad, pero en cada instante, en esta vida. Por eso define un buen gobierno como aquel que consigue hacer feliz a su pueblo [1]. Este sentido de lo práctico y de lo inmediato explica que dijera a uno de sus discípulos: «Yo no me ocupo del Tao-camino del Cielo» (*Ibidem* 5, 12).

Indiscutiblemente las creencias y el ritual religiosos, vigentes en su tiempo, son compatibles con su doctri-

1 CONFUCIO, *Analecta*, 13, 16.

na, pero no esenciales a ella como en el caso de Mo-tse (siglo V a. C.), influenciado por las ideas confucianas, aunque las atacó violentamente en no pocos puntos, así como las prácticas de los de su tiempo. Mo-tse habla también del Tao, se esfuerza por demostrar la existencia de los espíritus y, sobre todo, propone una organización rígida del Estado, cimentada en el principio que él llama de «identificación con el superior». Según la doctrina moísta, los hombres habrían sido sacados de la situación originaria, anárquica, similar al «estado de la naturaleza», por la divinidad suprema, el Cielo, mediante el establecimiento del emperador. Este habría elegido a sus ministros; éstos, a su vez, a sus subalternos, y así, en gradación descendente, hasta que quedó constituido el Estado y la sociedad entera. De acuerdo con su origen, los integrantes de cada estamento inferior deben obedecer identificando su querer y toda su actuación con la del superior.

Salta a la vista la amenaza de un sistema totalitario y hasta puede verse la formulación de este principio en *Mein Kampf* de Hitler. Pero Mo-tse salva, al menos en teoría, el riesgo del totalitarismo diciendo que el proceso de identificación ascendente no termina en el emperador, pues éste a su vez debe identificar su voluntad con la del Cielo. De este modo la identificación será siempre recta y, por consiguiente, merecedora de las bendiciones del Cielo y de los espíritus. Si falla la prosperidad del Estado, de gobernantes y de gobernados, es en castigo de las deficiencias en la aplicación del principio de identificación con el superior.

Sólo varios siglos después de la muerte de Confucio, en el año 195 a. C., un emperador fue en peregrinación a su tumba y le ofreció sacrificios, tributándole honores religiosos. En algunos escritos del siglo III d. C. y ss., caracterizados por el eclecticismo,

se considera a Confucio como un dios, hijo de un mítico Emperador Negro. A partir de los siglos VII-VIII d. C. se le dedican templos. El confucionismo carece de sacerdotes y de monjes. Los sacrificios en honor del gran Maestro Kung, institucionalizados por decretos imperiales de los siglos II-I a. C., eran realizados por el emperador mismo o por funcionarios estatales y dentro del hogar por el paterfamilias. Por tanto sigue vigente un tipo de religión celeste y étnico-política. La máxima exaltación de Confucio tuvo lugar en 1907, cuando la dinastía Manchu, destronada cinco años más tarde con la instauración de la República, equiparó a Kung Fu-tse con el Cielo en un intento desesperado por evitar la decadencia imperial al mismo tiempo que oponía un salvador chino a Jesucristo, el Salvador occidental según ellos.

Poco dado a especulaciones teóricas, Kung Fu-tse es un hombre práctico, eminentemente político, aunque tampoco proponga estructuras políticas nuevas. Parte del modelo tradicional de los «monarcas sagrados», hijos del Cielo, a los que atribuye una perfección originaria. Su doctrina se concreta en forma poco sistemática de observaciones y consejos sobre cómo debe ser y actuar el emperador. En una primera concepción teocéntrica el monarca recibe su autoridad del Cielo y está obligado a plegarse a su voluntad, buscando siempre el bien de sus súbditos. Téngase en cuenta la profunda compenetración existente en China entre la política y las creencias religiosas. Hasta la llegada del budismo, la organización política se encargaba del culto. Se carecía de una organización específicamente religiosa. Era una concepción teocéntrica, que giraba, en el plano religioso, alrededor del dios Cielo y, en el humano, en torno de sus representantes: el emperador para todo el territorio, el señor feu-

dal para su respectivo cantón, los antepasados y el padre para cada familia.

El ámbito familiar estaba formado no sólo por los vivos: padres, hijos, abuelos y nietos, sino también por todos los antepasados y familiares difuntos. El alma *hun* de un muerto, la ascendida al reino del Cielo, se convertía en antepasado, cuando se colocaba su tablilla en la capilla de los antepasados, después de haber transcurrido el tiempo de luto y de realizar todas las ceremonias prescritas. La familia, en el sentido amplio del término, era en China la clave y el modelo de la convivencia social. A partir de las relaciones familiares se generaba el concepto de política y no desde las relaciones de los miembros de una *polis*. Esta palabra griega —de la que proviene la castellana «política»— significaba la ciudad-Estado o nación, o sea, una especie de provincia actual, pero autónoma e independiente.

Kung Fu-tse no es fundador de una nueva religión ni tampoco un moralizador, un maestro de moral y perfeccionamiento personal. Con sus enseñanzas no pretendía la renovación del individuo, sino la del Estado. Sus ideas y su aspiración eran ético-políticas. Por eso recorrió varias cortes de señores feudales y de monarcas, y por lo mismo resume su doctrina en un principio ético de reciprocidad: «Lo que no quieras para ti, no se lo hagas a los demás»[2]. Esta idea la aplica a las relaciones sociales, constitutivas de la familia y del Estado, infundiendo nuevo vigor a los «cinco deberes» o «cinco relaciones» de cada hombre, vigentes ya en la época Hsia (años 2201-1766 a. C.): *a)* relación de justicia entre príncipe y súbditos; *b)* relación de mutuo amor entre padres e hijos; *c)* conjun-

2 *Ibidem*, 15, 23.

to de deberes entre el hombre y la mujer (separación, etcétera); *d)* observancia de las normas de comportamiento, basadas en la edad (ancianos-jóvenes), y *e)* relación de lealtad entre los amigos.

Kung Fu-tse no intentó ser un innovador, sino un seguidor, intérprete y adaptador de los sabios antiguos. De hecho consiguió afianzar los principios ético-políticos, rectores de la vida familiar, social y política en China. Sin duda, es el sabio chino cuyo pensamiento ha influido más profunda y duraderamente en las vidas y en las ideas de su pueblo. En nuestros días el maoísmo ha organizado una campaña de descrédito del confucionismo. Al comienzo lo ha hecho de modo indirecto, tratando de arrancar el sello confuciano, impreso en todos los aspectos de la vida social de los chinos, sobre todo en la familia y en los diferentes estratos de las relaciones sociales. El marxismo mete la lucha de clases precisamente en cuatro de las «cinco relaciones», ya enunciadas, que han regulado la vida china durante más de dos mil quinientos años. Poco le ha costado conseguir la rebelión de los jóvenes contra los mayores y la de los hijos contra sus padres, a pesar de que, ya desde el siglo XII a. C. (período Chou) la piedad filial es a la vez una obligación moral y legal. Unicamente la relación entre gobierno-partido y súbditos no sólo conserva su vigencia, sino que la ha visto revigorizada. Ultimamente el ataque ha sido frontal. Acusan a «las enseñanzas de Kung Fu-tse de que son completamente feudales y autocráticas». Aun así reconocen: «Nos cuesta un trabajo inaudito el arrancar de cada aspecto de nuestra vida y de nuestra mentalidad las ideas confucianas. Hemos de darnos cuenta de cuán hondamente ha influido el confucionismo en nuestro arte, en nuestra literatura, en nuestra sociología y en nuestra moral».

EL TAOÍSMO

Desconozco las razones y circunstancias que confluyeron en el siglo VI a. C. cargándolo de un dinamismo e intensidad religiosos que no coinciden en los restantes siglos de la historia de la humanidad. Fue el siglo en el que vivieron Buda, Jina, Zarathustra, Pitágoras, Kung Fu-tse y también Lao-tse (= «muchacho mayor, viejo-antiguo Maestro»), fundador del taoísmo. En ese siglo brotaron a borbollones, en diferentes zonas geográficas, como escapes de una misteriosa corriente subterránea, el budismo, el jinismo, el zoroastrismo, el pitagorismo, el confucionismo y el taoísmo, que son movimientos religiosos de características muy diferenciadas.

Lao-tse era archivero del gobierno central, imperial, de Chu. Cansado de la corrupción de la corte, la abandona y emprende un viaje hacia el desconocido Oeste. Al parecer, a petición de un guardia fronterizo, escribió el *Tao-te-King,* o sea, «el libro» (King) acerca del «principio primordial» (Tao) y de su «portentosa actuación» (te) en el mundo. No se sabe con certeza si Lao-tse escribió los cinco mil signos, expresivos de la esencia de su doctrina, o si se trata de una colección de sus sentencias recogidas y escritas por sus discípulos. Sin embargo, las últimas investigaciones parecen demostrar que el *Tao-te-King* es de época bastante posterior a la de Confucio; probablemente del siglo II a. C. y, desde luego, no antes del IV a. C. Algunos llegan a negar la existencia misma de Lao Tse. En cualquier caso parece seguro que ni él ni ningún otro es el único autor de todo el libro. Por Lao Tse entiendo aquí tanto el libro a él atribuido como el autor principal del mismo, se llamara así o no.

Si Kung Fu-tse y sus seguidores tienen una orientación intramundana y tratan de robustecer el Estado, el gobierno, así como de mejorar el bienestar terreno de sus súbditos; el taoísmo se aleja del mundo, vuelve la espalda a lo sensorial y objeto de experiencia para caminar hacia el puro ser, el Tao. Este término y su noción básica era conocido en China mucho antes del siglo VI a. C., pero Lao-tse lo erigió en centro de su sistema y lo moldeó conforme a sus profundas reflexiones metafísicas.

La palabra Tao ha recibido distintas traducciones, entre las que citamos «Logos-Palabra», «Razón», «Naturaleza», «ley natural». No obstante, la más acertada parece ser la de «Camino». Por descontado no puede ser sinónimo de «ley natural», pues el Tao es creador de la naturaleza y, por tanto, de la misma ley natural, inherente al ser mismo de cada cosa. Tampoco puede traducirse por Logos, si se entiende en el sentido cristiano de Dios personal, Jesucristo, pues el Tao es inmanente y, de algún modo, idéntico al mundo.

Pero ¿qué es el Tao? Léase la antología de textos traducidos en el volumen tercero de esta obra (capítulo VI). Se beberá así directamente del manantial el frescor de su contenido, al mismo tiempo que nos sentiremos incapaces de describir con exactitud su sabor. Como el mismo Lao-tse afirma, sus palabras son fáciles de entender y, a la vez, incomprensibles e indecibles, inexpresables.

De algunos pasajes [3] se deduce un concepto muy elevado del Tao, fluctuante entre el Ser personal e impersonal, pero de orientación monoteísta, con fuertes ingredientes de panteísmo humano-cósmico. Sólo incidentalmente habla de los dioses y de los espíritus que

3 Cf., por ejemplo, *Tao-te-king,* 1, 25, 70.

pertenecen a la naturaleza y, como ella misma, son obra del Tao. Este es el principio primigenio y primordial del universo, anterior al mundo. Inmutable, «hace el no hacer y actúa según la no actividad». Origen del cielo y de la tierra, de los cuales proceden después todas las cosas y seres singulares. Principio supremo, regulador del *yang-yin*. Además de potencia natural, es también moral, espiritual, dotado de propiedades éticas, como la bondad, la ausencia de deseos, la moderación.

Es un principio absoluto, inmutable y, a la vez, causa de cuanto existe. Además es el modelo de los hombres, la norma del comportamiento humano tanto del individual como del familiar, político y social. Su imitación es un modo de venerarlo más perfecto que el simple culto exterior. La imitación acertada del Tao no consiste en la prisa, en la lucha vital ni en el activismo, típicos del hombre occidental de nuestro tiempo, sino en la sencillez, en la falta de pretensiones, en la actuación reposada. «El que se dedica a aprender, se lee en el Tao-te-King, (busca) de día en día acumular (su conocimiento). Mas el que se dedica al Tao (busca) de día en día disminuir (su acción). La disminuye y la vuelve a disminuir hasta que consigue no hacer nada. Cuando ha llegado a esta etapa del no actuar, nada hay que no haga». Entonces vive una especie de quietud mística y, según Lao-tse, «es como el agua, que no se esfuerza; toma el lugar que todos desprecian». No anda a puntapiés con las piedras del camino, con las dificultades de la vida; se remansa hasta que consigue pasar por encima de las piedras, acariciándolas y alisando sus aristas antes cortantes e hirientes. La norma de conducta es la no-acción, la serenidad, la ausencia de tensión interior. Un borracho —observan los taoístas— de ordinario se hace mucho

menos daño que un hombre sobrio en una caída de iguales o similares circunstancias, porque éste cae en tensión, mientras que aquél cae relajado. El ideal taoísta de comportamiento es como una embriaguez interior de paz, tranquilidad y silencio. Los que de veras saben no hablan y los que hablan no saben [4]. Hay que imitar a la naturaleza; ni el cielo ni la tierra prolongan por mucho tiempo un huracán o un aguacero (*ibídem,* 23).

Las palabras veraces no son floridas,
y las floridas no son veraces.
El hombre bueno no discute,
y los que discuten no son buenos.
Los sabios no son eruditos,
y los eruditos no son sabios (ibídem, 81).

La elaboración metafísica de Lao-tse sobre el Tao resulta fascinadora en varios aspectos. Pero pronto, y a nivel popular, su aplicación a la vida de las personas y al gobierno de los pueblos degeneró en supersticiones, magia, hechicerías, adivinación, espiritismo y en el más burdo predominio del irracionalismo religioso en su doble modalidad de credulidad y de búsqueda del sentimiento religioso. Su interés por la subsistencia, concebida no pocas veces como inmortalidad en esta vida, precipitó a los taoístas en el abismo oscuro de la alquimia a fin de destilar la esencia del Tao de los minerales que lo contenían, como el oro o el cinabrio. Los taoístas trataron de obtener oro de otros metales y substancias. Pero lo intentaban no a impulsos del ansia materialista, como los alquimistas del medioevo, sino en orden a producir el elixir de la

4 *Ibidem,* cap. 36.

vida, puesto que creían que mediante el cinabrio y el oro el cuerpo se volvía rojo e ígneo. Pero su elaboración requería retirarse a un paraje sagrado de una montaña sagrada, guardar abstinencia durante cien días, purificarse con agua perfumada, ofrecer ofrendas a la divinidad, someter al cinabrio al mayor número posible de transformaciones, comerlo y numerosos elementos esotéricos.

El taoísmo contenía además un elemento: el quietismo, que en el plano popular contribuyó a su declive. Ese quietismo y el consiguiente menosprecio de las virtudes activas, así como de la cultura y de la ciencia, desencadenó una actitud del todo negativa, una absoluta despreocupación respecto de todos los negocios humanos, de los asuntos temporales, la inercia y letargo social entre todos los taoístas e incluso respecto de la política y del gobierno en el caso de algunos emperadores, seguidores de la doctrina del Lao-tse.

Durante el siglo I, el taoísmo estuvo a punto de perecer absorbido por el budismo, que llegaba de la India. Chang-Ling lo evitó concentrando todas las fuerzas taoístas en una especie de monacato con monasterios, ritual, impuestos fiscales; en una palabra, convirtiendo el taoísmo en una especie de teocracia estatal, a la par que aceptaba muchos elementos budistas. Los sacerdotes eran eremitas y en otros casos se casaban, vivían entre el pueblo, vendían amuletos y talismanes, realizaban las ceremonias rituales a petición de la gente y transmitían a sus hijos sus poderes sacerdotales.

Los taoístas deificaron a Kung Fu-tse cuando lo incluyeron entre los dioses subordinados al Tao. Durante el siglo pasado y el actual, la difusión del saber científico y los adelantos técnicos han operado la decadencia definitiva del taoísmo, modelo de la degene-

ración de una doctrina de salvación y de una religión con un concepto elevado del Ser supremo en su secularización total a través de la magia, de la alquimia y de un complejo de supersticiones estériles.

Es muy difícil, por no decir absolutamente imposible, especialmente después de estar bajo el régimen del marxismo maoísta, calcular el número de chinos pertenecientes a sus dos formas tradicionales religiosas, aparte del budismo. Las últimas estadísticas ponen unos trescientos diez millones de confucianos y cincuenta de taoístas.

El aislamiento chino y su ruptura

Hasta los primeros siglos de la era cristiana, la religiosidad y la civilización chinas estuvieron, como China misma, aisladas del todo o, al menos, fueron de las más aisladas. Sus fronteras de sistemas montañosos muy altos —el techo del mundo— y casi infranqueables, las regiones desérticas y el mar —en gran parte— glaciar hicieron imposible la libre circulación de personas, de pueblos y de corrientes religiosas e ideológicas. Sin duda habría filtraciones, pero las desconocemos. A juzgar por los documentos, así permanecieron durante los tres milenios anteriores a Jesucristo. Por eso China ha sido y, en gran medida, sigue siéndolo un mundo aparte, en el cual hombres y mujeres elaboraron un sistema de pensamiento, de creencias y de vida, ajeno al occidental.

El budismo. Desde los primeros siglos de la era cristiana, el budismo, de origen indio, pasó a China y adquirió un influjo notable, sobre todo, desde comienzos del siglo VI con el emperador Wu, fundador de la dinastía Liang, confuciano convertido. Unos

siglos más tarde, en los años 844-845, un emperador taoísta (Wu-tsung) ordenó la demolición de 4.600 grandes monasterios budistas y 40.000 establecimientos menores, la manumisión de 150.000 siervos de los centros budistas, la secularización de 260.000 bonzos o monjes (masculinos y femeninos) y la confiscación de enormes extensiones de tierra (55 millones de hectáreas), propiedad de los monasterios y templos búdicos. Son cifras que tal vez sean algo exageradas y la última del todo irreal; pero indican el grado de difusión del budismo en China a mediados del siglo IX. Esta represión se superó muy pronto con un florecimiento renovado.

Durante unos mil años, hasta el siglo XIII, el espíritu chino estuvo impregnado del budismo, que en ese país aceptó no pocos elementos confucianos y taoístas. En los siglos posteriores, aunque ha seguido ejerciendo su influjo hasta nuestros días, ha sido menos intenso, especialmente entre los intelectuales, debido a la fuerte reacción neoconfuciana. El tipo búdico, que predominó en China, es el Mahayana, del cual hablaré en el capítulo IX. La entrada del budismo en China fue el advenimiento de una nueva religión, que suponía una nueva forma de vida, de concepción del mundo y del hombre para todos los chinos, tanto si lo aceptaban como si lo rechazaban, permaneciendo rígidamente fieles a sus tradiciones.

El cristianismo. Aparte del asentamiento de varios grupos nestorianos —forma cristiana herética—, al menos desde el siglo VII, y de sus periódicas apariciones y desapariciones testimoniadas, así como del relativo florecimiento de las misiones franciscanas en los siglos XIII-XIV, puede decirse que el cristianismo penetró en China de modo ya permanente en el

siglo XVII. Los cinco mil católicos del año 1613 ascendieron a sesenta y siete mil en 1640 y a trescientos mil en 1726, cifra no superada hasta el comienzo del siglo actual.

Este estancamiento se debió al desenlace de las querellas y tensiones existentes entre las principales órdenes religiosas, que rompieron la paz cristiana en China durante el siglo XVII y la primera mitad del siguiente. Los jesuitas pretendían adaptar el cristianismo al carácter chino, elaborar una filosofía cristiana china, fundamentada en el pensamiento de Confucio, y aceptar ciertas tradiciones chinas, como la piedad filial en casi todas sus manifestaciones peculiares, la vinculación con los antepasados, el recuerdo de Confucio, etc. Los dominicos y los franciscanos intentaban imponer a los fieles chinos un cristianismo europeizado. La tensión, llevada oficialmente a Roma en 1633, la zanjó Benedicto XIV en 1742 con la condena de los llamados ritos chinos. Sería carecer de visión histórica enjuiciar este enfrentamiento y su solución con criterios de nuestro tiempo, abiertos a la evangelización de todas las culturas. Pero el resultado negativo fue evidente e inmediato. Los católicos chinos debieron optar entre la persecución por el Estado si permanecían firmes en su fe y la excomunión de la Iglesia si no renunciaban a los ritos chinos. Puede afirmarse que la Iglesia pasó de la corte imperial, en la que algunos jesuitas habían sido nombrados directores de matemáticas, a las catacumbas.

El siglo XX ha supuesto un reflorecimiento del cristianismo, iniciado en la segunda mitad del siglo pasado, mediante las misiones modernas tanto católicas como protestantes y ortodoxas. En 1946, vísperas de la revolución comunista, se estableció la jerarquía católica residencial en más de noventa diócesis, si bien

el número de católicos representaba sólo el 0,5 % de la población total, que en la actualidad es de novecientos millones.

El marxismo. En China nunca ha existido aversión hacia ninguna doctrina con tal de que ésta se encarne en la realidad china. Su tendencia natural ha llevado a este pueblo a adoptar lo extraño, adaptándolo a su idiosincrasia, chinizándolo, como ocurrió con el budismo. Así está aconteciendo con el marxismo en los últimos decenios desde que los estudiantes chinos, a partir de 1920, siguieron la moda de leer libros marxistas, traducidos del ruso. En el año 1949 se adueña oficialmente de China el marxismo tras la proclamación de la República Popular por Mao Tse-tung, pero chinizado, convertido en maoísmo.

Por otra parte, el maoísmo canaliza una de las posturas chinas más radicales ante el desafío del influjo científico-técnico de Occidente, a saber, la que —desde finales del siglo XIX— insiste en que la norma tradicional de organización política, social y económica resulta inadecuada para las circunstancias actuales e intenta un cambio revolucionario no sólo económico-social, sino también ideológico. Permanezca asentado en China el maoísmo durante centurias o no, ya nadie volverá a pensar como Confucio, Mencio o Lao-tse, y ni siquiera como los chinos de la primera mitad del siglo pasado. Tal vez algunos den la razón a Yen-Fu (1854-1921) cuando escribió: «A mí me parece que en tres siglos de progreso los pueblos de Occidente han logrado imponer cuatro principios: ser egoístas, matar al prójimo, tener escasa probidad y sentir poca vergüenza.» No obstante, con el maoísmo, China está adaptando a su talante el progreso científico-técnico de origen occidental.

Una de las reacciones, imperante en la segunda mitad del siglo pasado y la primera de éste, contra las influencias occidentales proclamó con orgullo su fe en la tradición netamente china y atribuyó el retraso y los problemas de este país a no haber ajustado su vida familiar y su sistema político a las ideas tradicionales. Pero, incluso tras desechar las normas tradicionales de vida y pensamientos chinos, conservan su sentimiento de superioridad. Por eso romperán su aislamiento, pero no lo están haciendo ni lo harán en actitud simplemente receptiva, sino que desbordarán, en riada e infiltraciones incansables, su influjo sobre «el mundo reaccionario» (Mao Tse-Tung), o sea, sobre el mundo no chino.

Impronta pragmática y orientación político-social del pensamiento filosófico-religioso chino

Al estudiar el pensamiento filosófico y las formas religiosas de la India, Persia y, de modo más general, de las regiones asiáticas no chinas, uno topa con elementos y puntos de mira ajenos a la mentalidad occidental. Pero, en el fondo, no le resultan del todo extraños. Reencuentra las sutilezas metafísicas, habituales en la filosofía occidental, incluso más complejas. Reconoce también la gran riqueza mitológica, familiar para el que ya conoce la clásica, si bien ésta le puede parecer menos desbordante, más racionalizada. La razón es obvia. Aparte del substrato indoeuropeo, que ya en su misma designación une Europa y la India e implícitamente también las regiones intermedias, casi nunca se cortaron del todo las rutas comerciales y el intercambio de ideas entre ambas zonas.

En cambio, cuando un occidental lee las obras filosófico-religiosas chinas se tropieza con algo que de

ningún modo encaja en sus categorías —en el fondo— grecorromanas y cristianas. Comienza por no poder discernir con nitidez si se trata de filosofía o de religión. Y continúa por sentirse inclinado a negar que eso sea filosofía y por caer en la cuenta de que muy poco o nada tiene que ver con la dogmática y moral cristianas. No obstante, en todos los autores y reformadores chinos descubrirá un común denominador, que precisamente es lo definitorio suyo, a la vez que lo extraño para el gusto occidental. Esto aparece y reaparece con distintas matizaciones en Confucio (siglo VI a. C.) y en su afán por la felicidad humana; en Mo Tse (siglo V a. C.) y su búsqueda de la paz y del orden —esencia del moísmo—; en Mencio (siglo V a. C.) y su énfasis en la bondad de la naturaleza humana; en el misticismo taoísta de Lao-tse (siglos VI-II a. C. y ss.) y en su explosión del irracionalismo religioso; en Hsun Tse (siglo III a. C.) y su autoritarismo en orden a mejorar —por medio del esfuerzo y del estudio— la naturaleza humana intrínsecamente mala; en los autoritarios o legalistas (Shang Yang del siglo IV a. C., Han Fei Tzu del III a. C., etc.) y su totalitarismo; en los eclécticos de la dinastía Han (siglo III a. C. al I d. C.); en el neoconfucionismo de la dinastía Song (siglos X-XIII d. C.) con sus diversas escuelas; en el despotismo pragmático de la reacción contra el neoconfucionismo (siglos XVII y ss.), y en el maoísmo de nuestros días. Su denominador común, en gran medida exótico para el pensamiento filosófico y religioso occidental, consta de dos datos.

Sentido práctico, pragmático. Ya he indicado que las formas religiosas de origen chino: confucionismo, taoísmo, más que religiones son filosofías éticas. Pero la doctrina y filosofía de Confucio y de Lao-tse, como

la de sus seguidores: Mo-tse, Mencio, etc., no es meramente especulativa. En China ha habido también filósofos llamados «dialécticos», consagrados a disquisiciones verbales y elucubraciones especulativas, pero ciertamente éstos son la excepción confirmatoria de la regla general. Si hubiera un escudo, común a todos los demás, podía llevar por mote la sentencia de Wang Yang-ming (siglos XV-XVI): «Saber y no obrar es en realidad no saber», que en su contexto proclama la inseparabilidad del conocimiento, también del teórico, y de la práctica.

Este sentido práctico llega al utilitarismo hasta el punto de que a la pregunta: «Tu doctrina del amor universal quizá sea buena, pero ¿de qué sirve?», el moísmo responde por boca de su fundador, Mo Tse: «Si no fuera útil, yo mismo la desaprobaría. Mas ¿cómo puede haber nada que sea bueno sin ser útil?» Los pensadores chinos, excepto en algunos casos, como el de los eclécticos de la dinastía Han, evitan la especialización, el erudicionismo o —según un adagio— «el saber cada vez más acerca de cada vez menos» cosas o temas.

Este pragmatismo explica que las doctrinas filosófico-religiosas chinas sean todas de índole ética, reguladoras del comportamiento humano. Además, la motivación ética no se apoya en un imperativo categórico de alcance metafísico ni en creencias religiosas, como la gloria de la divinidad o la bienaventuranza tras la muerte, sino en razones pragmáticas en cuanto que de otro modo no se consigue la felicidad individual, la armonía familiar, ni la paz social en esta vida, degenerándose en la zozobra, la anarquía y la guerra civil. Los pensadores chinos, lo mismo que el común sentir de este pueblo, giran en torno del individuo

por obra del propio esfuerzo, no por efecto de fuerzas sobrenaturales. El centro es el hombre mismo ya en sí mismo, ya como miembro de la familia y siempre en cuanto miembro de un estado federal o imperial.

Todos los pensadores chinos y sus filosofías ético-religiosas, desde el confucionismo hasta el maoísmo, lamentan la situación del pueblo, abrumado por la pobreza y, con frecuencia, dilacerado por las guerras entre los diversos Estados. Todos —Confucio, Mo-tse, Mencio, por citar sólo a algunos— critican a los gobernantes, se esfuerzan por mitigar la opresión, aconsejan la superación de la miseria. Pero sólo dos corrientes, ambas totalitarias, la de los autoritarios legalistas anteriores a Jesucristo y la maoísta de nuestro tiempo, someten al individuo y la familia al Estado, llegando a estrujarlo en su engranaje. Si los demás propugnan el gobierno por persuasión y al servicio del pueblo, estas dos coinciden en implantar y mantener por la fuerza más que por la razón un gobierno fuertemente centralizado, que ejerce el poder absoluto mediante la amenaza y la aplicación de severísimos castigos. Asimismo decretan la eliminación de todos los libros filosófico-religiosos, incluso de los confucianos, y proclaman que todos los ciudadanos deben trabajar, pensar, vivir y —si el gobernante o el partido lo exige— morir por y para el Estado. Con esta mentalidad y por este procedimiento, el soberano del Estado de Ts'in llegó a superar el feudalismo, consiguiendo en el año 221 a. C. la unidad de todos los Estados chinos bajo su mando, que asumió con el título de emperador. Pero once años después, tras su muerte, una conspiración eliminó a su primogénito, derrumbándose la dinastía que a juicio de su fundador debía perdurar durante diez mil generaciones.

Función política de los pensadores chinos. El sentido práctico del pensamiento filosófico-religioso chino encauzó a sus elaboradores hacia funciones político-sociales. En Occidente no se concibe, en general, el gobierno y la filosofía como actividades estrechamente unidas. Casi como una excepción podemos citar a Platón (siglo V-IV a. C.), filósofo cuyo pensamiento, impregnado de esencias religiosas, espiritualistas, le llevó a escribir un tratado sobre la República o forma ideal de Estado y a mezclarse en Siracusa, no sin reveses, en la realidad y vicisitudes políticas.

En China, en cambio, la política y la filosofía caminan cogidas de la mano. Todos los pensadores ilustres y muchos de sus discípulos fueron consejeros de los gobernantes, tanto de los señores feudales como de los emperadores, y en no pocos casos desempeñaron personalmente funciones de gobierno. Según las *Memorias históricas,* obra de la dinastía Han, «después de la muerte de Confucio, sus setenta discípulos se dispersaron viajando por los señoríos feudales. Los discípulos más ilustres llegaron a ser maestros de príncipes o, también, sus ministros; los menos notables se hicieron amigos y maestros de funcionarios. Algunos se retiraron del mundo», de la vida activa. Un nieto de Confucio fue ministro en el Estado de Wei. Mencio, como Confucio, aspiró a ser primer ministro de su respectivo Estado a fin de poner en práctica los principios de su pensamiento más ético-político que religioso. Pero ninguno de los dos lo consiguió, si bien fueron consultados por príncipes de varios Estados. En cambio, Hsun Tse, principal representante del autoritarismo, fue nombrado magistrado de un distrito en el Estado meridional de Ch'u. Más aún, desde el gobierno del emperador Wu (140-87 a. C.) hasta el año 1905, siete antes del destrona-

miento del gobierno imperial y del establecimiento de la república, los funcionarios chinos (en una gran proporción) fueron nombrados, de ordinario, de acuerdo con los resultados obtenidos en un examen sobre materias de clásicos confucianos. Por eso, al chocar la mentalidad china con la occidental en la segunda mitad del siglo pasado, los intelectuales (funcionarios o, al menos, consejeros de ellos) siguieron desempeñando su misión de mediadores entre la cabeza, el emperador, los gobernantes cantonales, etc., por una parte, el pueblo, agricultor en su gran mayoría, por otra; procuraban que todos cumplieran con los respectivos deberes conforme a lo prescrito por la tradición.

En nuestros días, bajo el maoísmo, los pensadores están al servicio del Estado, si no quieren verse sometidos a una purga o a un proceso de «reeducación». Su misión es la de ayudar no simplemente a interpretar el universo, sino sobre todo a transformarlo, a hacerlo más productivo. El mismo destino corresponde a los ministros sagrados, si bien éstos son más perseguidos.

miento del gobierno imperial o del establecimiento de la república. [illegible] que tuvo gran propagación fueron [illegible] de ordinario de acuerdo con los resultados obtenidos en su examen sobre materias de clásicos confucianos. Por eso al [illegible] la [illegible] en la segunda mitad del siglo pasado, [illegible] de ellos siguieron desempeñando su papel de mediadores entre la cabeza, el emperador, los gobernantes cantonales, etc., por una parte, el pueblo, agricultor en su gran mayoría, por otra, procurando que todos cumplieran con los respectivos deberes conforme a lo prescrito por la tradición.

En nuestros días, bajo el maoísmo, los pensadores están al servicio del Estado, si no quieren verse sometidos a una censura atroz, proceso de autoacusaciones. Su misión es la de ayudar no simplemente a interpretar el universo, sino sobre todo a transformarlo, a hacerlo más productivo. El mismo destino corresponde a los [illegible], y bien éstos son más perseguidos.

VIII.

Constante de las religiones universales

Fundador conocido: personaje histórico

Todas las religiones universales coinciden en una serie de notas diferenciales respecto de las restantes constantes religiosas. En primer lugar, todas tienen un fundador conocido, una persona y personaje histórico: Buda, Jina, Mahoma, Zarathustra, Mani, que se dedica durante toda su vida a predicar una nueva doctrina religiosa, de ordinario tras una profunda experiencia religiosa. Además resulta sorprendente que la biografía de todos estos fundadores coincida en sus rasgos esquemáticos: hijos de reyes, de príncipes o de familia rica, abandonan —en general— la comodidad, a su esposa e hijos y se dedican a su misión religiosa durante toda su vida, muriendo ya ancianos. Las religiones universales no hunden sus raíces en la prehistoria de un pueblo o tribu (religiones étnico-políticas) ni en el substrato telúrico que se pierde en la oscuridad del neolítico e incluso en la de las cavernas paleolíticas con su arte rupestre (religiosidad telúrico-mistérica).

Universalismo

En segundo lugar, son universales o supranacionales, es decir, destinadas a todos los hombres en el espacio y en el tiempo, aunque las vicisitudes históricas hayan impedido su universalidad de hecho. Solamente del maniqueísmo podría afirmarse que en realidad llegó a todo el mundo entonces conocido: el euroasiático y norte de Africa. Por consiguiente, estas religiones no están circunscritas a un clan, tribu, nación o Imperio (religiones celestes y étnico-políticas) ni se cierran en grupos más o menos amplios, pero siempre de horizonte recortado (religiones mistéricas). Una consecuencia inmediata e importante de este universalismo es la práctica del proselitismo o de captación de adeptos.

Libro religioso

En fin, son religiones de libro religioso, o sea, su doctrina está contenida en uno o varios libros sagrados de valor irreformable, obra siempre del fundador de la religión, aunque —excepto en el caso del maniqueísmo— nunca fueran escritos por él, sino por sus discípulos.

Un fenómeno bastante generalizado respecto de los libros religiosos, especialmente en cuanto a su uso litúrgico, es el de la conservación de la lengua original, incluso en épocas en las que ya no es hablada y ni siquiera entendida por la mayoría de los miembros de la misma religión, a no ser por los sacerdotes. Esta observación vale también para las religiones no universales. Así, por ejemplo, el sumerio se dejó de hablar hacia el año 2000 a. C.; no obstante, conservó

su función de lengua litúrgica en los templos durante los quince siglos siguientes. En los misterios de Isis se utilizaban siempre jeroglíficos, también fuera de Egipto. Otras lenguas litúrgicas, que han corrido una suerte similar, son el sánscrito, el hebreo, el árabe arcaico y el antiguo eslavo. Un fenómeno similar aparece en el cristianismo, cuya lengua litúrgica fue el griego durante los primeros siglos de la Iglesia, también en Roma, y el latín hasta el Concilio Vaticano II. No obstante, el latín, factor de unidad y de precisión, sigue siendo la lengua oficial de la Iglesia, lengua de los documentos de su magisterio universal: los de los concilios ecuménicos —también del Vaticano II— y los del Romano Pontífice (encíclicas, etc.).

Aparte del respeto a la lengua original, este conservadurismo lingüístico fue favorecido, sin duda, por el hálito del misterio que de este modo impregnaba las celebraciones religioso-litúrgicas y que de algún modo plasmaba la inefabilidad de lo divino, o sea, la imposibilidad de comprender del todo y de expresar de modo adecuado el misterio divino y el del encuentro del hombre con lo sobrehumano, con lo divino, mediante las palabras humanas, mucho menos con las del lenguaje vulgar, el del hombre de la calle. Tal vez se explique así también el aferramiento a la memorización de los libros religiosos, caso del Corán, así como el uso exclusivo de la transmisión oral, como en la literatura védica y budista hasta el gobierno de Asoka (siglo III a. C.), del Avesta no consignado por escrito hasta la época sasánida (siglo III-VII d. C.). Incluso se da la circunstancia de que Licurgo, Pitágoras en Grecia y Numa en Roma, en sus reformas religiosas, prohibieron que se escribieran sus palabras. Los druidas, sacerdotes celtas, sólo consideraban adecuada la transmisión oral (César, *Guerra de las Galias*

6, 14). Claro que los últimos casos pertenecen a religiones celestes, étnico-políticas, que de suyo son reacias al libro sagrado.

Vigencia actual

Las religiones universales existen en nuestros días en los pueblos desarrollados o subdesarrollados, excepto el maniqueísmo, que empezó con un empuje arrollador, para terminar como una religión históricamente fracasada. Dos de ellas, el budismo y el islamismo, han llegado a ser grandes religiones de nuestro tiempo, pues a ellas pertenecen un gran número de los creyentes actuales. El zoroastrismo cuenta con unos cuantos miles de adeptos, pero vienen a ser como una reliquia o unos restos de lo que antaño fuera un grandioso edificio.

Es claro que las notas destacadas como definitorias de las religiones universales convienen también al cristianismo. Pero lo coloco en sitial aparte, distinto y superior en atención a su excelsitud dogmático-moral, aun para la mirada de los no cristianos, así como por las características de su fundador: Jesucristo, Dios-Hombre, únicas en toda la historiografía religiosa de la humanidad.

IX.
El budismo

Después del cristianismo, el budismo es la religión actual de mayor importancia tanto por el número de sus miembros, muy difícil de precisar, y su extensión geográfica, como por su subsistencia más que bimilenaria.

Su fundador: Siddhartha Gautama o Buda

El núcleo verídico, verdaderamente histórico, de la biografía de Buda ocupa muy pocas líneas. Nace el 560 a. C. en la India septentrional, cerca del Nepal. Hijo de un príncipe de la casta de los guerreros, se casa joven y, además de su esposa, tiene tres concubinas. Pero una noche renuncia a su familia, a los privilegios de su casta y a la molicie palaciega, para convertirse en uno de tantos ascetas, vagabundos, absortos en la búsqueda de una verdad superior. La rigidez de su vida ascética le pone al borde de la muerte. Consciente de ello, busca un camino medio entre la fastuosidad primera y el rigorismo posterior, dedicándose a la meditación. Así obtiene la iluminación interior de la que recibe el nombre de «Buda» o «el

Iluminado». Pasa el resto de su vida, hasta el año 480, en que muere, enseñando sin descanso el «camino medio».

Los relatos legendarios —al menos— en muchos de sus elementos recubren con ornamentación cada vez más barroca los datos anteriores. El príncipe Gautama es hijo y heredero de un rey de rancio abolengo, pues desciende de ochenta mil monarcas. Posee un reino del tipo de las ciudades-Estado helénicas o al estilo de los señores feudales. Gautama es feliz. Va «de un palacio a otro, como si se moviera en un círculo de placeres y diversiones continuamente renovadas». Mas su padre conoce un presagio sombrío; su hijo será o guerrero valiente, dominador de todas las naciones, o un asceta, «instrumento para mejorar el bienestar y los méritos de los mortales». El padre, hombre bueno, de acuerdo con las doctrinas brahmánico-hindúes, quiere que su hijo cumpla los deberes de su casta, la de los guerreros. El augurio dice que será así con tal de que su heredero no vea la miseria humana. Para evitarlo pone guardias en cada dirección del palacio a la distancia de una legua con la única misión de mantener lejos de la vista de su hijo los signos fatales de la miseria humana. Pero un día el príncipe ve desde su carro engalanado a un anciano canoso, encorvado por el peso y el paso de los años. El rey se entera y se alarma. Procura distraerle para que no se deje llevar por la curiosidad de ver lo que hay fuera de los límites custodiados. Para ello aumenta la guardia y ordena que distraigan a su hijo «las bailarinas más bellas y diestras, a fin de que, zambullido en el placer, no tenga ni la idea de hacerse asceta». Las previsiones del padre fracasan. Pues en un mismo día, de paseo en su carro de caballos, ve las señales de la miseria y limitación humanas: un an-

ciano, un enfermo y un cadáver. Además se tropieza con un asceta que le indica «el único género de vida al que debe aspirar el sabio».

Vuelto al palacio, siente el hastío de los goces mundanales y se decide a la «gran renuncia» de todo. Los textos afirman que aquella noche asoció la visión de sus mujeres dormidas a un osario. Por eso, impulsado por su ansia de la verdad, abandona a sus esposas e hijo y sale de palacio a los veintinueve años de edad. Monta a caballo, se aleja de la ciudad, atraviesa un río. Allí «corta de un solo tajo de espada su hermosa cabellera», deja el caballo a su criado, se despide de él y se convierte en asceta de cabeza rapada, cubierto con la túnica de color azafrán, que ahora llevan sus seguidores, los bonzos. El rito de cortarse el cabello, de raparse la cabeza, figura en no pocas religiones, así como entre los pueblos arcaicos. El cabello es símbolo de la vida; la tonsura o su corte significa la «muerte» —en estos casos— al mundo.

Durante seis años va de una parte a otra, errabundo, mendicante, acompañado al final por otros cinco ascetas, que lo abandonan cuando Gautama se aparta del ayuno y de las mortificaciones rigurosas, que casi le causan la muerte por hambre. La estatuaria budista lo representa en esta etapa de su vida como un esqueleto, sentado en postura de yoga. Cerca del Ganges, en un lugar denominado en la actualidad Buda-gaya, centro de peregrinación budista, permanece cuarenta y nueve días sumido en la meditación junto a una higuera, llamada desde entonces *bodhi* (= «Iluminación»). A mediados del siglo pasado fue arrancada por un vendaval; ahora un monumento señala y protege un retoño suyo. Por fin, hacia la aurora de un día, intuyó la verdad y alcanzó la iluminación

después de haber pasado toda la noche en lucha contra los despiadados ataques de Mara, la muerte, con su ejército de demonios y sus propias hijas. La leyenda búdica adorna así con intervenciones preternaturales su lucha psicológica interior y describe también la repercusión cósmica de su victoria: terremotos, lluvia de flores, etc. Desde ese momento se llamó y fue *Buddha* (en sánscrito), y Buda, «el Iluminado», en castellano. Entonces conoce con claridad meridiana lo que es la vida humana, metida «en la vorágine de las existencias» con su dolor, deseo insaciable y miseria y, a la vez, las «Cuatro Nobles Verdades» y el «Camino intermedio».

Esta iluminación lo impulsa a comunicar la verdad adquirida. Se encuentra en Benarés con los cinco ascetas, que fueron sus compañeros; éstos lo reconocieron como Buda tras escuchar su primera alocución, la llamada «La puesta en marcha de la Rueda de la Ley búdica» o, vulgarmente, «Sermón de Benarés», que transcribo en el volumen tercero de esta obra (capítulo VII). Con ellos funda la primera *sangha* o «congregación» de monjes o bonzos mendicantes. Pronto se adhirieron también laicos, que adoptaron la moral budista y atienden a las necesidades materiales de los bonzos. Por deseo de su madre política, no sin prolongada resistencia, admitió a las mujeres. De esta suerte, el budismo se convirtió de monacato en religión abierta a todos. Tras pasar predicando el resto de su vida, murió a los ochenta años, después de pronunciar sus últimas palabras: «Y bien, ¡oh discípulos!, yo os digo: todo lo que existe es pasajero. Esforzaos sin cesar.» Su cadáver fue incinerado. Y sobre sus cenizas, depositadas en diferentes lugares, se construyeron las llamadas *stupas* o torres-relicarios.

Desarrollo del budismo y libros sagrados

No es bien conocida la historia del desarrollo del budismo, sobre todo en los dos o tres siglos inmediatos a la muerte del fundador. A pesar de haber celebrado, al parecer, un congreso o asamblea general de bonzos el año siguiente y con certeza otro en el año 375 a. C., las tensiones se incrementaron, produciéndose varias escisiones. Estas fueron favorecidas por la carencia de una autoridad central jerárquica y por la gran ductilidad teórica y práctica de la mentalidad india, capaz de llegar a la simbiosis de puntos de vista diferentes e incluso contradictorios. Por eso aparecen muchas ramas búdicas, si bien de hecho sus raíces, el tronco y la savia es común.

El Hinayana y el Mahayana: el «Pequeño» y el «Gran vehículo»

Aparte de numerosos grupos de menor importancia, las tendencias cristalizaron en dos. A la muerte de Buda prevaleció la rigurosidad y las especulaciones abstractas de los bonzos originando el *Hinayana, Hina* («pequeño») *yana* («vehículo»). Pero muy pronto entre los laicos fueron imponiéndose distintas tendencias, de índole más popular, que en los primeros siglos cristianos dan lugar al *Mahayana* o «Gran vehículo», interpretación más amplia y popular del camino intermedio o búdico. El término *yana* concibe la doctrina budista como una canoa, que transporta a los hombres a través del océano en continuo movimiento, o vida de lo contingente y apariencial, hasta la ribera opuesta, la de lo inmutable, es decir, el nirvana. El Hinayana expresaría la mayor estrechez en la interpretación de la doctrina budista, así como

su inadecuada comprensión por rechazar las opiniones mahayánicas, contentándose con un «poco» de nirvana. Los budistas theravádicos rechazan esta designación despectiva, al menos desde el punto de mira mahayánico; prefieren la de *Theravada,* significativa de la lealtad a la doctrina de Buda tal como la transmitieron los «mayores» *(theras),* al mismo tiempo que se consideran más ortodoxos.

El Hinayana da más importancia a la ascesis, a la liberación de las ligaduras que atan al mundo, al autodominio; ponen como aspiración en esta vida la impasibilidad o, con terminología estoica, la *ataraxia,* «imperturbabilidad» marmórea, a fin de llegar a la supresión del «yo». De ahí arranca el famoso impersonalismo del Hinayana, así como su concepción panteísta del Absoluto e incluso del nirvana. En nuestros días esta tendencia está extendida por el sur asiático (Ceilán, India meridional, Camboya, Thailandia, Vietnam). En contraste, el Mahayana predica la liberación por medio de la fe, de la compasión, de las buenas obras; su concepción es más bien teísta. En nuestro tiempo ocupa una gran extensión de Asia, especialmente septentrional: China, Tibet, Mongolia, Corea, Japón.

Lo trato con relativa amplitud al hablar del ateísmo en el volumen segundo de esta obra (capítulo VI). Pero conviene anticipar que el budismo, en cuanto a su concepto de la divinidad, ha recibido las más contradictorias denominaciones: politeísmo, panteísmo, teísmo y ateísmo. Ciertamente, el budismo carece de la figura de una o varias deidades de contorno personal, así como de un Absoluto que salve. Sin embargo, en él se da una salvación concebida como estado definitivo y meta de la existencia: el nirvana. Y, además, aunque no en el Hinayana, Buda en el Mahayana es

reverenciado como el eterno, que incluso protege a sus devotos.

El «vehículo de diamante» o «tántrico»

Más tarde (siglo VII d. C.) apareció el «vehículo de diamante», de inspiración mágica, llamado también «vehículo tántrico» por estar muy influenciado por el tantristo y el saktismo hindú. Como denominador común a estas tendencias y a sus múltiples subdivisiones podemos poner la exaltación de las virtudes prácticas, un notable dominio de las pasiones y una serena ternura respecto a todos los vivientes. Evidentemente, muy poco, por no decir nada, tiene que ver con esta atmósfera budista de religiosidad auténtica el neobudismo occidental, doctrina y praxis sentimentaloide, artificiosamente propagada en Occidente. De ello hablo en el volumen segundo de esta obra (capítulo VII).

Libros religiosos

En el tercer volumen de esta obra (capítulo VII) puede verse la enumeración y descripción de los libros religiosos del budismo, así como una antología de textos representativos.

Doctrina budista

El camino intermedio. Buda comienza en Benarés su alocución a los cinco ascetas, contrastando los dos extremos a los que él había llegado por reacción pendular. Los descarta y les propone el «camino de en medio», el suyo actual, como ideal. En el volumen

tercero de esta obra puede verse la traducción completa de este discurso de Buda (capítulo VII).

a) *Existencia y universalidad del «sufrimiento».* A continuación proclama las «cuatro nobles verdades». Su esquema refleja una exposición estereotipada en la retórica hindú y en otras literaturas; aparece también en la medicina india; son: *1)* el descubrimiento o afirmación de la existencia del mal (enfermedad) y su naturaleza; *2)* su causa; *3)* la supresión de la causa o el estado de salud al que se aspira, y *4)* los recursos para conseguirlo. El budismo pretendía ser una terapéutica psíquica y nada más. Comienza por exponer la existencia del *duhkha,* palabra sánscrita que ha sido traducida por «dolor», «sufrimiento», «miseria»; sin embargo, no se trata de un dolor pasajero ni de un sufrimiento sólo físico o psíquico, sino de un estado de dolor, de miseria, del conjunto de todas las tensiones existenciales. Se trata de algo difícil de expresar en toda su hondura e incluso no fácil de comprender. Así lo dice el mismo Buda:

Si ya es difícil —afirma— *hacer pasar flecha tras flecha por el ojo de una cerradura, situada a distancia, más difícil es sin duda sacar punta a un cabello cien veces cortado de otro cabello igualmente cien veces cortado* (en sentido longitudinal). *Pero más dificultoso aún es comprender con perfección que todo lo que existe es duhkha.*

Por tanto, todo lo existente, por el hecho de conllevar el devenir y el cambio continuo, es *duhkha,* limitación, inconsistencia, decepción, contingencia óntica y existencial, la insuficiencia sentida, la angustia vital. Resalta adecuadamente por contraste, a saber, en confrontación con la inmutable e inexpresable dicha del nirvana. Con palabras de Buda:

Todo hombre este abrumador peso soporta...
Por consiguiente, descargarse de él es bienaventuranza.

El *duhkha* nos pone ante los ojos la condición esencialmente precaria de todos los fenómenos, en que nuestra existencia toma conciencia de sí misma. Aunque traduzca *duhkha* por «sufrimiento», al leer esta palabra valórese su profundidad y riqueza semántica en labios de Buda, cuando enuncia la primera de las cuatro nobles verdades. (Véase el capítulo VII del tercer volumen de esta obra.)

Numerosas parábolas describen la última afirmación de esta primera verdad: «*Las cinco clases de cosas, que pueden percibirse por los sentidos, acarrean sufrimiento (duhkha).*» Así una en la que habla de que las montañas del Himalaya (= «frío», «nieve» «morada») no son apropiadas para la vida de los hombres ni de los monos, que, en cambio, pueden vivir en regiones llanas y apacibles:

Aquí, ¡oh monjes!, el cazador pone una trampa de pez para cazar a los monos. Pero los monos, que no son tontos y sí muy voraces, se mantienen alejados al ver las trampas de pez. Cuando un mono tonto y voraz se acerca a la pez, pone encima de ella una de sus manos y se le queda fuertemente pegada. Entonces coge la mano con su otra mano para tratar de librarse, pero también ésta se le queda pegada. Para soltar ambas manos hace fuerza con un pie, pero también el pie se le queda pegado en la pez. Para soltar las manos y los pies se sirve del hocico, pero también el hocico se le queda clavado.

Y el mono, que ha quedado así atrapado de cinco maneras, se revuelca en el suelo y se pone a llorar y a gemir, al verse perdido en poder del cazador, que hará de él lo que se le antoje. Lo mismo le ocurre a

quien va a los pastos a donde no debe ir. Por lo tanto, monjes, ¡no vayáis! Y ¿en qué consiste el lugar del pasto a donde no habéis de ir? Es la serie quíntuple de los goces de los sentidos. ¿Cuáles son esos cinco goces? Las formas materiales perceptibles por el ojo, los sonidos perceptibles por el oído, los olores perceptibles por la nariz, el gusto perceptible por la lengua, los objetos perceptibles, apasionantes, que excitan al placer (*Samyutta-Nikaya* 5, 148-49).

b) *Origen y causa del sufrimiento.* El deseo, todo deseo, tanto el de la existencia como el de la muerte, es el origen del *duhkha.* Este diagnóstico emparenta, en línea de filiación, a la experiencia del sufrimiento con el apego a la existencia terrestre, con su oleaje de vaivén y cambios continuos *(samsara),* con la sed abrasadora por oasis irreales, fruto de espejismos en el caminar por el desierto de la existencia terrestre.

c) *Remedio del sufrimiento.* En tiempo de Buda existía todo un abanico de teorías acerca del origen del sufrimiento y del mal, también fuera de la India. Como prueba ahí está el dualismo antropológico del zoroastrismo en Persia, del orfismo y pitagorismo en la Hélade y, algo más tarde, las elucubraciones platónicas.

Pero Buda, tras sentir el sufrimiento y su universalidad, no se entretiene en disquisiciones especulativas, más o menos metafísicas, sobre él. Se parece al hombre que acaba de recibir un flechazo; no se detiene a estudiar un tratado sobre las flechas o los dardos. Lo único que le interesa es no tenerla clavada en su carne, sacarla cuanto antes. Por eso Buda pasa inmediatamente a señalar el remedio del sufrimiento, pero sigue moviéndose en el plano humano, sin resquicio

posible para la divinidad, mucho menos para Dios hecho hombre: Jesucristo, que muere clavado en la cruz para remedio del verdadero mal de todos los hombres, el pecado. La supresión de la causa o el remedio del sufrimiento es *la extinción de la sed mediante la aniquilación incesante, total, del deseo.*

d) *Medios para la eliminación de la sed o del deseo.* El primer recurso, el más urgente y eficaz, consiste en impedir el nacimiento de la sed, la aparición de tales deseos, condenados irremediablemente a quedar frustrados. Esto se consigue mediante la rectitud, la pureza, total, interior y exterior del hombre, o sea, siguiendo *el camino de ocho ramas o el noble óctuple sendero.*

Otros medios para conseguir la extinción del deseo

Una serie de factores facilita la andadura de ese camino, que lleva a la supresión del sufrimiento y al nirvana como meta final. Son como recursos concretos en orden a realizar lo deseado, o sea, el no desear nada.

La «huida» o separación del mundo. Resulta sintomático que el rito por el que uno empieza a ser bonzo reciba el nombre de *prabajja,* es decir, «salida» del mundo. El núcleo inicial del budismo fue una *sangha* o comunidad monástica. Al comienzo todos los budistas eran monjes. Si se analiza cualquiera de las prescripciones y prácticas búdicas, pronto se descubre su naturaleza monástica. Tras la «salida» del mundo, el bonzo se convierte en peregrino o solitario. En los inicios del budismo sólo tenían una reunión quin-

cenal. Pronto hubo varias clases de monacato, al menos tres: bonzos de vida comunitaria en monasterios situados en las ciudades y pueblos o en sus afueras; bonzos que alternaban la vida en comunidad con la permanencia solitaria en las selvas próximas; bonzos que vivían siempre solos en las montañas y selvas con gran austeridad.

La liberación del *samsara* muy difícilmente se alcanza en medio del mundo, zambullido en la riada de preocupaciones inherentes a la vida conyugal, familiar, profesional o social. De ahí la necesidad de la «salida», de abandonar el hogar para vivir una vida de vagabundo mendicante sin hogar, sin ataduras de ninguna clase. De ahí que el budismo en su origen, más que una religión, es una especie de monacato. Pero esto no basta. Además es preciso «salir de sí mismo». Esto se consigue sobre todo por medio de ejercicios diarios, tomados de las viejas técnicas del yoga. Según la doctrina búdica para desenredarse de los errores o del *samsara* intelectual, basta la «visión», o sea, verlos con nitidez en su verdadera naturaleza a la luz de la verdad emanada de las enseñanzas de Buda. Más costoso resulta aniquilar las pasiones activas y, especialmente, las latentes. El camino más seguro consiste en los ejercicios periódicos y prolongados de concentración en las cualidades o virtudes opuestas. Así, por ejemplo, para liberarse del odio, del resentimiento, de la envidia, en una palabra, del egoísmo, el bonzo debe concentrar su actividad psíquico-mental en pensamientos de bondad hacia todos los seres, de compasión hacia los desgraciados, de alegría hacia los felices, de indiferencia hacia quienes lo envidian a él, lo denigran u odian. El obsesionado por lo sexual debe concentrar su pensamiento en la contemplación real o imaginaria de cadáveres en diferentes momentos de su proceso

de descomposición. De este modo se imprimirá en todo su ser el asco hacia el posible objeto de su *kama* o deseos.

La práctica repetida y prolongada de los ejercicios de concentración generan la serenidad interior, la paciencia ante cualquier contrariedad, incluso imprevista, y la imperturbabilidad. Pero el bonzo, además de desligarse tanto de los malos pensamientos como de los deseos malos, apasionados, debe seguir su camino de aniquilamiento interiorizado. Estadios de este camino son: *a)* el abandono de la reflexión, del razonamiento; *b)* el gozo interior; *c)* la permanencia habitual e inmutada en un estado de ecuanimidad inalterada. Así se produce el vacío interior y la concentración de convergencia total y absorbente en la infinitud del espacio y de la conciencia, en la nada, para terminar en la cesación de todo deseo, así como de las ideas y sensaciones.

De suyo todos los budistas en Thailandia, Birmania y otros países pasan por lo menos tres meses a los veinte años de edad en un monasterio. Tras esta experiencia se quedan o retornan a la vida civil. Asimismo, los niños, especialmente los hijos de budistas piadosos, representan la renuncia de Gautama a los placeres y a la vida mundanal en una ceremonia más importante incluso que la del matrimonio y la funeraria, tras su muerte. Después de esta especie de iniciación infantil, en la cual a imitación de Buda se rapan la cabeza, visten la túnica de color azafrán y hacen un viaje a caballo, pasan por lo menos una noche en un monasterio próximo a fin de conocer por experiencia desde la infancia la forma ideal de vida terrena, la de los bonzos.

El monje budista lleva una vida muy sencilla, dedicada a la meditación, al yoga, al zen. Se alimenta con

lo que recibe de limosna. El que da la limosna adquiere con ello «mérito». Por eso dice « ¡gracias! » el dador de la limosna, no el bonzo que la recibe. Toda su propiedad se reduce a una túnica de color azafrán o amarillo, una vasija para recoger los alimentos, un cordón en el que están ensartadas ciento ocho bolas que va pasando mientras medita en las cualidades de Buda, una aguja, una navaja de afeitar para raparse la cabeza y un filtro con el cual cuela el agua para no infligir daño a ningún ser viviente al beberla. Esto último es una consecuencia de su creencia en la transmigración de las almas. Los bonzos deben vivir la pobreza e imitar a Buda en la compasión por todo lo viviente, procurando no perjudicar a nada ni a nadie; además deben ser célibes, exceptuados los de algunas sectas. Y hasta tal extremo que pueden recibir la limosna dada por una mujer, pero tienen prohibido hablar con ella e incluso mirarla.

Obligaciones morales. El budismo más auténtico, y Buda mismo, no admite la existencia de la divinidad ni de dioses o, si lo hacía, no se preocupaba de ello. Por esto algunos lo han definido como una ética, pero, sin embargo, no se acomoda propiamente a esta definición, pues carece de consistencia tanto el sujeto de la moralidad como el legislador superior, capaz de imponer una serie de obligaciones morales.

Buda, con el tiempo, se ha visto rodeado por una aureola de brillo, en parte divino. Pero, en el fondo, y sobre todo en el budismo primitivo, se reduce a los honores tributados a los hombres ilustres, al sabio de una profunda experiencia religiosa, que ha mostrado el camino en orden a la liberación total. De ahí que la representación de Buda en figura humana no aparezca hasta el comienzo de la era cristiana. Eran guar-

dadas con especial cuidado y, en cierto modo, veneradas sus reliquias y sus símbolos, por ejemplo, la rueda. Pero los bonzos no participaban en esa veneración, pues hacían caso de unas palabras atribuidas a Buda: «No os preocupéis de venerar los restos corporales del Buda; esfozaos sólo por alcanzar la liberación» o salvación. Más aún, según la concepción del Hinayana carecía de sentido, ya que «como un fuego, ya extinguido, no pide madera para quemar, el iluminado extinguido del mundo no reclama culto». Además, una vez desaparecido en el nirvana, Buda permanece insensible a cuanto acaece en el mundo de las reencarnaciones y de las apariencias. No llegan a él las súplicas. El único influjo de Buda, el maestro desaparecido, en el perfeccionamiento de los budistas, bonzos o no, es el de su enseñanza. Los budistas, especialmente los bonzos, saben muy bien que el progreso en la tarea de la liberación del *samsara* depende solamente de sus esfuerzos.

El budismo es una especie de pelagianismo absoluto. En él no hay un Padre misericordioso, ni un Hijo Salvador, ni un Espíritu Santo santificador y, ni siquiera, uno o varios dioses personales, remuneradores de las buenas o malas acciones. De ahí que el Hinayana, más fiel en esto a la inspiración original de Buda, desconozca la oración.

En su origen practicaban el recogimiento. Pero «los recogimientos budistas» no tienden al encuentro con la divinidad, inhabitante en cada individuo, sino a la purificación, al desprendimiento de sí, a la liberación, a la *anatma* o *anatta,* que en el Hinayana se convirtió en una tesis de antropología metafísica. Si nos atenemos a la etimología de estos dos términos, sánscrito el primero y palí el segundo, vemos que consiste en la negación («a» privativa, «an» ante vocal,

como el alfa griega y el *in-* latino, conservados en castellano) del *atman* o «espíritu», principio transcendente, presente en todo ser vivo; mediante él es puesto en comunicación inmediata con el Espíritu o *Atman* universal. Aquí, el budismo se limita a negar la doctrina del hinduismo, especialmente la expuesta en la literatura upanishádica.

El budismo no puede quedar reducido a una ética en el sentido propio de este término —a no ser que se la llame «ética o moral laica»— ni ser definido por ella. No obstante, cuenta con una cierta riqueza de prescripciones morales. Ocupan el primer lugar las comunes a los bonzos y a los laicos, o sea, la base ética de la vida de cualquier budista: *1)* no perjudicar la vida, es decir, respetar la vida de todos los seres vivientes: hierbas, plantas, árboles, animales, hombre. Es una conclusión inevitable de su creencia en la reencarnación de las almas. *2)* No robar. En su aspecto positivo recomienda la generosidad, más en concreto la de los laicos hacia los monasterios. *3)* Abstenerse de la impureza: incontinencia, adulterio, etc. Para los monjes este precepto implica abstenerse no sólo de obras, sino también de ideas, imaginaciones y deseos, impuros. *4)* No mentir, si bien este cuarto precepto se entiende en el sentido amplio, que prohíbe las críticas, murmuraciones, insultos, e impone la amabilidad en el trato. *5)* Abstenerse de bebidas fuertes y de licores intoxicantes, causa del letargo mental que hace imposible la concentración, la meditación. Como se ve, estos cinco mandamientos son exigencia de la ley natural, común y obligatoria para todos los hombres, si bien, en algunos casos, algunos matices (finalidad, etc.) son específicamente budistas.

Los bonzos están, además, obligados a observar otros cinco preceptos: *1)* abstenerse de comer en los

tiempos prohibidos: una sola comida después del mediodía y, a lo más, una pequeña colación matutina; *2)* no distraerse con las danzas, cantos, música y espectáculos profanos; *3)* no adornarse con guirnaldas, ungüentos, perfumes, vestidos y ornamentos de fiesta; *4)* no dormir en camas anchas y largas; no ocupar los primeros puestos; *5)* no aceptar oro ni plata. Todos los preceptos pueden resumirse en el principio *atmahita para-hita* (= «útil para sí, útil para los demás»). Todos se mueven en el plano horizontal, antropológico, sin que ninguno suponga la existencia de la divinidad ni imponga o regule la relación del hombre con ella.

La mera enumeración de estos preceptos manifiesta que el budismo no puede ser considerado como una disciplina ascética peculiar. Lo específico suyo es la finalidad, o sea, la liberación de sí mismo para alcanzar el nirvana. Más aún, aunque los budistas practiquen el yoga o el zen, a los cuales voy a dedicar un capítulo, no son notas definitorias suyas. El yoga budista coincide no poco con el yoga hindú. Todos son medios que deben ser usados en cuanto sirven para alcanzar la meta: el nirvana. Con una frase de Buda, el que ha arribado a la otra orilla del río gracias a una canoa, no prosigue el viaje cargado con la canoa, que ya no necesita.

La metempsicosis o serie sucesiva de reencarnaciones del alma. El budismo es un movimiento heterodoxo del brahmanismo-hinduismo. Parece obvio que, a pesar de haberse desgajado de él, conserve en mayor o menor medida su misma savia y no pocos elementos. Así es, aunque los adapte a su idiosincrasia. Por eso su concepción del mundo y del hombre difiere de la

occidental. Como el hinduismo, el budismo define la vida humana sobre la tierra como una emigración de una existencia a otra, como una casi interminable peregrinación a lo largo de las edades de cada ciclo cósmico.

La Rueda de la Vida gira sin cesar y todos los seres: dioses (Mahayana), hombres, animales, etc. están sometidos a este proceso migratorio, cambiante, al *samsara.* No hay ningún elemento permanente en las cosas ni en los seres. Nada hay parecido al «alma» de los occidentales, al *atman* de los hindúes o al «principio vital» *(jiva)* de los jinistas. Todos los seres y cosas: hombres, animales, plantas, rocas, nubes, olas, burbujas de agua, reflejos de la luna, por citar algunos, no son sino un conjunto de fenómenos físicos, biológicos o psíquicos. Cada ser se reduce a una cadena de fenómenos pasajeros en movimeinto y sucesión continuos. Cuando un hombre muere y se reencarna en un animal, éste no es del todo diferente del ser humano. El cuerpo, la vida, los placeres y penas del animal de algún modo son efecto de los actos y *karma* del hombre reencarnado. Entre ellos hay una diferenciación similar a la existente en las distintas edades de la misma persona. El niño, el joven, el hombre maduro y el anciano —referidos al mismo ser humano— no son del todo idénticos ni del todo diferentes. Excluida toda casualidad y, en no pequeña medida, la libertad, lo regula todo el *karma,* ley cósmica de causa y efecto. Lo sembrado en existencias anteriores se cosecha en la vida actual. Se trata de una especie de gravitación moral, de taras y predisposiciones inevitables; es el enviscamiento del ser en sus actos y en sus incontables secuelas. Sólo después de innumerables esfuerzos y reencarnaciones se consigue la liberación del

karma. Según un texto se requiere un número casi incalculable de millones de años, el equivalente a la unidad seguida de 2.103 ceros. Entonces se opera la conversión en buda, en «iluminado» o en algo más asequible, aunque también muy dificultoso, a saber, en *bodhisattva,* que es el ser que vive bajo forma humana el último estadio terrestre, su última reencarnación, antes de liberarse de esa serie interminable de anillos que componen la cadena transmigratoria. Los *bodhisattva,* por ejemplo, los que se hallan en el camino seguro de la *bodhi,* «iluminación», son los únicos capaces de alcanzar el nirvana por sus propios esfuerzos, aunque renuncien a ello por compasión hacia los demás para ayudarlos.

Hasta cierto punto se asemejan a los elegidos gnósticos o maniqueos, que no necesitan la fe ni la gracia; conscientes de su condición esencialmente pneumática o espiritual, extraña a este mundo, les basta la gnosis o «sabiduría» para acceder al *Pleroma* o plenitud total y eterna. Dentro de la línea general del Mahayana, el amadismo, una de las formas tardías del budismo, se aproxima a la concepción gnóstica. *Amida* (japonés), *Amitabha* (en sánscrito), es uno de los *bodhisattva.* La salvación de los creyentes en Amida se realiza por la fe en él y, naturalmente, por los méritos acumulados durante las existencias anteriores. La pronunciación devota y frecuente de su nombre durante la vida y, sobre todo, en el instante de la muerte facilita el acceso a la última beatitud, al paraíso especial donde se halla el trono de Amida. Los adeptos de Amida, que en el instante de la muerte —llamada *ojo* (= «nacimiento»)— pasan al «País Puro» o especie de «cielo», ascienden en Japón a veintiún millones *.

* Estadística del 30-XII-1970.

Resultado de la curación del «duhkha» y de los medios empleados: el nirvana

Cuando se llega a la cesación del *karma*, una vez rota esa cadena fatídica y liberado de todo nuevo compromiso con el *samsara* y de una posterior reencarnación, el *bodhisattva* entra en el nirvana. Este término sánscrito, anterior a Buda, significa «extinción»; su etimología ha hecho que se insista en su aspecto negativo de «cesación, aniquilamiento». Pero la beatitud final, implícita en la doctrina de Buda, es expresada así, porque de hecho es inexpresable e indescriptible con palabras humanas. Esto no quiere decir, ni mucho menos, que deba ser reducida a la «nada» en cuanto a su existencia y significado, como a veces se ha escrito. La inefabilidad o incapacidad de ser, dicho con vocablos, caracteriza a todo lo transcendente y, evidentemente, al mismo Dios también en el cristianismo. Se trata de realidades que desbordan del todo el alcance no sólo de las palabras del hombre, sino también el de su inteligencia, capacitada más para decir lo que no es que lo que realmente es.

A la formulación negativa del nirvana pueden oponerse otros rasgos positivos. Así lo dicen los mismos budistas. El nirvana es extinción, pero lo que se extingue no es la vida, sino el deseo y el apego a lo mudable, al *samsara,* así como el *karma.* Al aludir al nirvana se recurre a metáforas que, en la medida de lo posible, ponen al alcance del conocimiento humano esta realidad supraempírica, si bien, por lo mismo, proclaman que es imposible captarla del todo. Por eso el nirvana es descrito como la ribera más lejana; como el puerto del refugio definitivo tras las oleadas y el vaivén continuos del mar de la vida terrestre; como una caverna fresca desde la cual se contempla

un paisaje maravilloso, lleno de luz y calor; como una isla sin igual; como la ciudad santa y definitiva, etc. Ciertamente, para la mayoría de los budistas, el nirvana comporta un contenido positivo, beatificante. Esta beatitud no afecta al espíritu individual, no admitido por el budismo, sino a las almas, vivificadoras de varios o de un sinnúmero de cuerpos, por obra de su creencia en la transmigración de las almas. No cabe, por consiguiente, la subsistencia del alma de cada hombre ni, menos aún, la resurrección corporal.

El budismo, una paradoja

Como el nirvana, podríamos afirmar que el budismo mismo es para los occidentales un enigma. Cuanto más se estudia, menos se comprende, más perplejidad causa; aunque al aturdido por el activismo de nuestro tiempo puede fascinarle en algunos de sus aspectos.

El budismo es una religión, a pesar de que entre los estudiosos no se haya llegado a un acuerdo sobre algo tan esencial como si se da o no creencia en la divinidad; un monacato sin iglesia; una religión de «libro religioso» sin revelación ni inspiración; un sistema de liberación salvadora sin la gracia divina; una valoración absoluta del esfuerzo del hombre en orden a su salvación, sin que en la casi interminable serie de reencarnaciones apenas cuente cada hombre, el individuo; una creencia en la cadena de reencarnaciones humanas, en la que queda enganchada y se sucede la serie de anillos de cada existencia terrena, sin que se admita la existencia ni la subsistencia del alma individual ni, desde luego, la del cuerpo; una forma religiosa específica, pero tan dúctil que se adapta a cualquier otra religión. Acepta préstamos rituales, de

creencias, etc., en simbiosis tan perfecta que con frecuencia no puede precisarse a qué religión pertenece un determinado creyente; así en el Japón se puede dudar si se trata del budismo o del sintoísmo.

De ahí la imposibilidad de conocer, casi ni aproximadamente, el número de budistas. La estadística, publicada en Japón (año 1925), al parecer la más exacta, eleva su número a más de cuatrocientos millones. Desde entonces, dado el elevado índice de natalidad de los países budistas, este número se habrá elevado considerablemente. En fin, el budismo se caracteriza por el total respeto a la vida de cualquier viviente, por la huida del mundo, por la paciencia y la meditación, por la no violencia; sin embargo, no faltan quienes, también entre los bonzos, se empeñan en hacer compatibles el budismo con la lucha de clases del marxismo; el hombre es esclavo según ambas concepciones, para el budismo de su propio *karma,* para el marxismo de un sistema social injusto. No obstante, la liberación marxista se queda en el plano material, se reduce a lo económico; la budista pretende la del *duhkha* y trasciende la vida sobre la tierra.

No puede predecirse la suerte del budismo ante la avalancha marxista por China y otros países surasiáticos. Sin embargo, la historia nos dice que, por ejemplo, en China, han arraigado con hondura cualquier tipo de cultura o de religión a condición de que no sea considerada ni se presente como extranjera. El caso de la extensión del budismo en China es palpable. Y es que este pueblo ha tendido siempre a «chinizar» todas las doctrinas importantes. Lo que sucedió con el budismo está ocurriendo en los últimos decenios con el marxismo, que ha trastocado el sistema de vida y de creencias tradicionales tras haberse hecho chino, con características específicas. De ahí que no se llame

comunismo, sino maoísmo. Tampoco puede preverse el influjo de los adelantos científico-técnicos en pueblos como éste o el indio, cuyo talante y cuya religión descuella por el dominio de los recursos psicotécnicos, no de la técnica que en gran medida se opone a su talante por su activismo, por su entrega a lo sensorial.

X.
El jinismo

El nombre o la designación. Conviene, en primer lugar, disipar el confusionismo existente en casi todos los estudios respecto de la designación de este movimiento religioso llamado «jainismo», «yainismo» y, en contados tratados, «jinismo».

En sánscrito los derivados de este tipo se forman diptongando la vocal del radical; así Budha-baudha, Siva-saiva, y, evidentemente, Jina-jaina. Por tanto, la palabra «jaina» por sí solo equivale al castellano «jinismo», cuyo sufijo indica «derivación», «pertenencia». Luego éste debe unirse al originario Jina, sobrenombre del fundador de esta religión; de otro modo tendríamos que el mismo vocablo significaría lo mismo tanto por la diptongación sánscrita como por la sufijación castellana. Además, en este supuesto debería decirse «baudismo» en vez de «budismo».

Fundador histórico

Como el budismo, el jinismo es un movimiento heterodoxo, surgido en el siglo VI a. C. en el seno del hinduísmo. Se opone al brahmanismo y no reconoce

la autoridad de los Vedas. A pesar de la coincidencia geográfica y de su punto de partida, el brahmanismo-hinduismo, apenas hubo influjo recíproco entre el budismo y el jinismo. Su semejanza queda reducida al esquema biográfico de los respectivos fundadores, al cual se adapta asimismo la vida de Seurabsmibo, fundador de la religión indígena prebudista del Tibet, si bien ésta es de índole étnico-política. Concuerdan también en el uso de algunos términos, como *ahimsa, samsara,* pero es un fenómeno determinado más por el empleo del mismo idioma que por influencias doctrinales.

El fundador del jinismo, Vadhamana Mahavira, perteneciente a una familia rica, real, era veinte años más joven que Buda. Cuando tenía veintiocho, tras la muerte de sus padres, renuncia a la vida principesca, abandona a su esposa e hija, realiza el rito de cortarse el cabello, cuyo significado he expuesto, y se dedica durante doce años al ascetismo. Al final de este período de mortificación y de meditación obtuvo el conocimiento perfecto sobre el *samsara* y sobre el camino de salvación. Como Buda, tuvo la «iluminación» bajo un árbol, el shala. Desde entonces cambió de nombre y se llamó no Buda, o «el iluminado», sino Jina (pronúnciese «Yina»), o sea, «el victorioso», de donde proviene jinismo. Dedicó a la predicación de su doctrina religioso-filosófica el resto de su vida hasta que murió a los setenta y dos años e ingresó en el nirvana.

En su desarrollo posterior el jinismo comenzó por poner por escrito en el siglo IV a. C. los textos transmitidos por vía oral, aunque de modo incompleto. En ese mismo siglo se inició una escisión, que se hace definitiva en el siglo I d. C. Surgen así los «vestidos de blanco» y los «vestidos del aire». Estos últimos

eran practicantes del nudismo, como lo fue el mismo Jina; obligaba sólo a los hombres y estaba prohibido para las mujeres, a las cuales se les negaba además la posibilidad de salvación a no ser tras una posterior reencarnación de su alma en un hombre. Hace varios siglos renunciaron a la desnudez, al menos en público.

Doctrina jinista

La doctrina de Jina, más que original, es la reorganización de la secta religiosa a la que habían pertenecido sus padres. Su consistencia estaba a punto de desmoronarse, pues doscientos cincuenta años separaban a Jina de la muerte del último jefe espiritual, Parsva.

Panteísmo

Desde el punto de vista teológico el jinismo hunde sus raíces en el substrato panteísta que, subterráneo o a ras de suelo y visible, atraviesa todas las religiones nacidas en la India. No admite una divinidad personal, suprema, creadora. En su lugar pone las realidades materiales, animadas e inanimadas, que son eternas, aunque a la mirada humana aparezcan sometidas a una serie ininterrumpida de variaciones y fenómenos. Una cohesión misteriosa y cuasi-divina las aglutina a todas, originando una Unidad, un Absoluto, el Todo, con el cual es compatible una jerarquía de dioses.

De hecho estos dioses son las almas de los «perfectos» sin peculiar influjo en la historia de la humanidad ni en la vida de cada individuo. Se mantienen al margen de todas las contingencias terrenas; su in-

fluencia es únicamente ejemplar, es decir, como la de un modelo digno de imitación. Además hay otras almas-dioses de una potencia sobrehumana, pero están sometidas al *karma* y a sus consecuencias: la reencarnación.

Vida de ayuno y de mortificación

Efecto de la admisión del *karma,* común a todas las religiones indias, es la importancia primordial que tiene la ascesis en el jinismo, a fin de conseguir por el propio esfuerzo la liberación. Los ayunos y las mortificaciones de los jinistas llegan a ser tan prolongadas e intensas que, en no pocos casos, terminan en la muerte voluntaria por inanición. De esta manera evitan una posterior reencarnación del alma. Esta, a su juicio, es una sustancia animada, pero combinada con otras inanimadas, perecederas.

Como dato sorprendente conviene resaltar una singularidad del jinismo: es la única religión universal que admite el animismo, pues concede un alma a todas las manifestaciones de la naturaleza: piedras, gotas de agua, semillas, plantas, animales, hombres. Los jinistas son vegetarianos.

Naturalmente las mortificaciones y ayunos son mucho más suaves para los laicos que para los monjes. Estos se obligan con cinco votos: no causar daño a ningún viviente, no mentir, no robar, vivir la castidad, renunciar a toda propiedad. Los mismos preceptos son también obligatorios para los laicos, si bien el cuarto les exige sólo la fidelidad a la propia esposa y el quinto el desapego en la posesión de bienes temporales.

La «*ahimsa*» o «*no violencia*»

La nota definitoria del jinismo es sin duda la *ahimsa:* «la no violencia» respecto de cualquier ser animado, producto tanto de la concepción panteísta y animista del cosmos como de su creencia en la transmigración de las almas.

Los jinistas tienen prohibido dañar, incluso inadvertidamente, a cualquier ser viviente. La transgresión de este precepto central conlleva automáticamente la máxima gravedad y el peor castigo: la acumulación de *karma* en grado sumo con la consiguiente degradación en la posterior reencarnación tras la muerte. Por eso los jinistas, especialmente los monjes, caminan con una escobilla en la mano a fin de barrer el suelo y no pisar ningún animalillo. De ahí que los jinistas tengan vedado el ejercicio de algunas profesiones como la agricultura, la caza o la pesca, en las que estarían continuamente expuestos a matar o perjudicar a seres vivientes y, por consiguiente, a los efectos deletéreos de la acumulación del *karma.*

El anterior precepto religioso, su repercusión en la vocación profesional y su aplicación extrema produjo un resultado de evidente importancia sociológica. Los jinistas se han dedicado y se dedican también en nuestro tiempo al comercio, a los negocios, a las profesiones liberales. De ahí que su influjo político-social y económico en la India, sobre todo en las dos o tres regiones donde viven la mayoría, exceda sin medida a su número, unos dos millones de adeptos.

La importancia de la *ahimsa* en el jinismo explica que consideren a Gandhi como uno de sus miembros; de hecho el jinismo influyó en su talante, ya que a base de huelgas de hambre o ayunos y de practicar con energía, a veces heroica, la *ahimsa,* es decir, la resis-

tencia pasiva, consiguió la independencia de la India. Por una trágica ironía, Gandhi, el paradigma de la «no violencia», murió apuñalado por un indio.

Tolerancia religiosa

La *ahimsa,* traducida al pensar filosófico, se convierte en cierto grado de «relativismo» *(syadvada)* y en la teoría de las «perspectivas» *(naya)* expuestas de modo sistemático en el *Pravachanasara* (= «esencia de la exposición») y en el *Tattvarthadhigamasutra* (= «aforismos que llegan hasta los principios fundamentales») escritos en el siglo III d. C. Según su doctrina el conocimiento del mundo es sólo aproximativo, «relativo», pues la verdad depende del contexto, del ambiente sometido a cambio continuo. Y, por otra parte, cualquier objeto del conocimiento puede ser percibido desde diferentes puntos de mira o «perspectivas» con el consiguiente cambio del conocimiento adquirido.

La vigencia de estas doctrinas relativistas y subjetivistas se extendió también a la religión. De ahí la tolerancia religiosa del jinismo; de esta manera confirma y exalta el carácter dúctil de los indios y, en general, de todas sus religiones. Los jinistas reconocen incluso que su religión va experimentando una progresiva descomposición, acentuada en la época actual del mundo y que terminará como anulada. Pero reaparecerá renovada y esplendorosa en el próximo ciclo histórico, de acuerdo con la concepción cíclica del universo, característica también de las restantes religiones indias.

XI.

El dualismo teológico o religioso

En la historia de las religiones el dualismo suele presentar tres aspectos interdependientes que completan la concepción dualista de todos los seres: divinidad, cosmos y hombre. Aunque en nuestros días el dualismo cosmológico y, sobre todo, el antropológico se nos muestre como desacralizado, en la antigüedad no era así; estaban cargados de religiosidad e íntimamente relacionados con el teológico o divino.

Origen del dualismo

Puede afirmarse que el dualismo, en cualquiera de sus planos, tiene un origen y un destino etiológico. Tiende a explicar la causa del mal y de los males que aquejan al hombre y padece la humanidad. Ante los sufrimientos del justo, ante cualquier injusticia real o simplemente tenida por tal, el hombre de todos los tiempos se ha preguntado desazonado como el personaje de la tragedia euripídea: «Zeus (Dios), ¿por qué?» (*Heracles* 1086). Y en más de una ocasión, también en nuestro tiempo, se tiende a convertir a la divinidad en una marioneta a merced de los antojos

individuales o colectivos, si no quiere ser desechada o negada.

El problema del mal, el interrogante de su origen, ha golpeado en la puerta de todos los sistemas filosóficos, de todas las religiones y casi me atrevería a afirmar, de todas las personas. ¿De dónde procede el mal físico y el moral? ¿De dónde el pecado, el odio, los asesinatos, las enfermedades, la oleada de abortos, la muerte...? Si Dios es bueno y omnipotente, ¿por qué existe el mal? Este problema, la coordinación de la bondad divina con la existencia del mal, empujó a unos a la negación total de la divinidad (ateísmo) y a otros a la exclusión de su intervención en el mundo (deísmo). En otra dirección, ya teísta, el dualismo constante religioso-filosófica que atraviesa toda la historia de la humanidad, ocasiona en el plano antropológico la extrapolación de la experiencia psicológica de la inclinación humana, a veces desgarradora, hacia el bien y hacia el mal.

Corrientes representativas del dualismo

El dualismo tiene sus representantes más destacados en el pitagorismo, platonismo, neoplatonismo, plotinismo, gnosticismo, hermetismo y, sobre todo, en dos religiones: el zoroastrismo y el maniqueísmo. En la Edad Media rebrotó el dualismo teológico con los bogomilas, secta surgida en Bulgaria (siglo x) y extinguida al convertirse al islam la última de las familias adeptas en el año 1867. Aparece también en los cátaros, en la secta rusa de Raskol y, ya en los siglos XVII-XVIII, en el movimiento sabataísta en el seno del judaísmo polaco.

Diferentes estratos del dualismo

Dualismo teológico. Todos estos sistemas, como afirman los Padres de la Iglesia de los gnósticos, se formulan la pregunta: «¿De dónde el mal?» (S. Epifanio, *Panarion* 2, 6) con tan obsesiva insistencia que son arrastrados al mal y caen en el error. Todos entonan el platónico «Dios no es responsable», «la divinidad... no es la causa de los males, sino sólo del bien, de todos los bienes» (*Respublica* 2, 379 b; 10, 617 e). Pero para salvar la bondad divina, su irresponsabilidad respecto del mal, no hallan otra salida que admitir la existencia de otro principio, el del mal, en abierta oposición óntica y cronológica con el del bien.

Estos dos principios coinciden en su condición de «principios» con el doble valor de este término: *a)* óntico, o sea, causa y origen del respectivo sector bueno o malo; *b)* cronológico, es decir, preexistentes a todo, dotados del mismo valor y fuerza aunque contrapuesta, eternos. En todo lo demás difieren y, más aún, se contraponen. Entre ellos se desencadena una lucha, que implica la mezcla del bien y del mal, de la luz y de las tinieblas. Así queda constituido el mundo; en él la materia aprisiona «partículas» del bien hasta que, tras distintas vicisitudes, llega su separación definitiva con el triunfo final del principio del bien. En el plano individual esto supone una ascesis y un complejo proceso de purificación.

El término «dualismo» se forjó precisamente en el terreno teológico o religioso. Al parecer fue consagrado por Thomas Hyde en su *Historia religionis veterum persarum* (Oxford, 1700), pasando después de la historiografía religiosa al campo filosófico y al psicológico por obra de Leibnitz, Bayle, etc.

Dualismo cosmológico. En todos los ámbitos en los que tuvo vigencia este dualismo se halla como explicación del origen de las cosas y del mundo una lucha entre dos principios; el del mal adopta con frecuencia la forma de caos inicial en conflicto con la virtud ordenadora del principio del bien que consigue introducir la organización, «el orden» (= *cosmos,* en griego).

Pero no sólo en la mitología ocupa un puesto importante este dualismo; con el tiempo llegó a desempeñar un papel filosófico. Piénsese en la oposición entre fuerzas elementales (Heráclito, Empédocles) y, sobre todo, en la concepción del mundo como un animal gigante, dotado de cuerpo animado por el alma (Platón, estoicos, neoplatónicos).

Dualismo antropológico. La lucha tremendamente sentida entre la razón y los instintos, entre algo nuestro que tiende a elevarnos y algo que nos arrastra y rebaja en el fango de los deseos sexuales, del odio y de todas las pasiones condujo a un amplio y prolongado sector de la humanidad al dualismo antropológico.

Este dualismo [1] constituye al hombre en compuesto de cuerpo-alma de origen, de naturaleza y de destino radicalmente opuestos. Esta oposición explicaría en el plano psicológico el acerado contraste entre la razón y el instinto. Las notas definitorias y manifestativas del dualismo antropológico, aunque en distinto grado, hacen relación a toda la existencia del cuerpo-alma antes, durante y después de su unión a lo largo de la vida en la tierra. Antes de la unión del cuerpo-alma los dualistas admiten la preexistencia del alma sola.

1 Véase amplia exposición del dualismo antropológico y de su escatología en M. GUERRA, *Antropologías y teologías,* EUNSA, Pamplona, 1976, 115-152; 304 ss., 356-358, 374-399.

Durante su unión, existencia humana sobre la tierra, el alma y el cuerpo no conviven sino que se limitan a coexistir y se oponen. El alma aspira a verse libre de las ligaduras corporales y purificada de los miasmas materiales. Después de la unión, a partir de la muerte, el alma subsiste sola, y retorna a su lugar de origen, las regiones celestes, mientras que el cuerpo se corrompe y desaparece en las entrañas de la tierra.

Una vez expuesta en bosquejo la doctrina común del dualismo, nos queda completar este esquema vertebral con las notas definitorias o diferenciales de las religiones dualistas. Antes conviene apuntar, si es posible, la ubicación de su cuna.

El dualismo, ¿huellas del influjo greco-iranio o brotes de un substrato común?

No han faltado quienes han puesto en el Irán la cuna del dualismo, atribuyendo a influjo iranio o, en algunos casos, greco-iranio, las huellas dualistas observadas en el mundo antiguo y medieval. Sin embargo, es una realidad indiscutida la presencia del dualismo en el continente euroasiático y en el mundo entero con una existencia de importancia y duración diferentes. Los estudios de Ugo Bianchi lo destacan en los pueblos más distanciados del área greco-irania, como es el caso de los paleosiberianos, en la América septentrional (figura del Coyote). Por tanto, hay manifestaciones dualistas en la triple vertiente de las creencias, de los mitos y de los ritos o culto, ajenos al influjo del dualismo iránico y del helénico.

Este hecho insinúa la existencia de un substrato dualista, que rebrota en regiones alejadas y en épocas diferentes hasta el punto de poder erigirse en una de

las constantes del pensamiento religioso y filosófico de la humanidad. En el fondo la clave se halla en la identidad de la naturaleza humana de todos los hombres de todas las épocas y regiones; identidad de naturaleza que explica que ante fenómenos de igual naturaleza como es el dolor, la muerte o el odio el hombre haya dado o podido dar la misma respuesta y explicación, aunque en algunos casos —como en el dualismo— sea equivocada.

El zoroastrismo

El estudio comparativo de la religión védica (India) y la del Irán, anterior a Zarathustra, ofrece sin duda notable afinidad en cuanto al nombre y etimología de no pocas realidades sagradas: correspondencia de varios de sus dioses respecto del nombre y de los atributos; el licor sagrado llamado *soma* en la India y *haoma* en Irán; la relación del fuego sagrado, invocado en Irán para obtener la elocuencia, y el dios indio Agni (= fuego), latín, *ignis,* «inventor de la palabra resplandeciente»; la naturaleza ígnea del fluido vital, vivificador de todos los seres, y tantos otros temas.

Parece natural que así sea. El grupo indoiranio formó una unidad peculiar de consistencia más duradera y, además, limítrofe en su asentamiento definitivo dentro de la pluralidad de los indoeuropeos, invasores del sur europeo, del Oriente Medio y de la India. De ahí que de vez en cuando afloren contactos, sobre todo etimológicos entre los Vedas y el *Awesta,* castellanizado *Avesta.* No obstante, la lectura de estas dos colecciones de libros sagrados, así como el conocimiento de las religiones de origen indio: hinduismo, budismo, jinismo y el del zoroastrismo iranio causan

la impresión inevitable de pertenecer a ámbitos totalmente dispares en su contenido, en su formulación y en el influjo de la fantasía. Más aún, el zoroastrismo se distancia de todas las religiones precristianas y es la más próxima al cristianismo.

Miembros del zoroastrismo en nuestros días. La invasión musulmana de Persia en el siglo VII d. C. casi extinguió al zoroastrismo. En nuestros días sobrevive en dos grupos: los gabar o guebros en su tierra natal (Irán), cuyo número asciende a dieciocho mil, y los *parsis* (= «persas»), descendientes de los que abandonaron el Irán y se establecieron en la India para conservar sus creencias seriamente amenazadas por el Islam y su guerra santa. Según las estadísticas residen 111.317 en la India, la gran mayoría de ellos en Bombay, y algo más de 5.000 en Pakistán. Gracias al espíritu de los zoroastristas, sumamente conservador, la religión actual apenas difiere de la practicada en el antiguo Irán.

Fundador histórico

El zoroastrismo debe su designación a Zoroastro, palabra derivada de la traducción griega de Zarathustra, nombre de su fundador, el cual nada tiene que ver, a no ser en la identidad del nombre, con el *Así habló Zarathustra* de Nietzsche.

Su personalidad, deformada por al ornamentación mítica, legendaria, de épocas posteriores, apenas si es recognoscible tanto en sus datos biográficos como en su actividad religiosa. Aunque, según una opinión, ha bría vivido en torno al año 1000 a. C., parece imponerse una datación posterior de su existencia. La tra-

dición de los parsis, los resultados de la investigación del calendario persa, etc., la coloca en el siglo VI a. C. Sería contemporáneo de los monarcas persas Ciro, Cambises y Dario, conocidos tanto por la historia civil como por la sagrada de Israel.

Un miembro del linaje de los *spitamas* se habría desposado con la hija del último rey medo, Astiages. De este matrimonio sería hijo Zarathustra. Ciro, conquistador del reino de los medos, se casó por razones políticas con la heredera legítima de los medos. La hija de este matrimonio, Atosa, sería hermanastra de Zarathustra y se identificaría con la Hutosa del Avesta. Aunque Zarathustra era noble y sacerdote, desde el punto de vista económico no era rico; poseía algunos rebaños. Expulsado, probablemente por Cambises, se refugia en casa del sátrapa Vistaspa, muy bien relacionado con la familia de su tercera esposa. Tuvo varios hijos. Desde entonces disfrutó un cierto grado de comodidad para él y de éxito en la predicación de su doctrina hasta su muerte en edad avanzada. El sufrimiento no ocupa en su sistema religioso un puesto destacado.

En algunos casos es imposible precisar si una doctrina o un rito es o no de origen zoroástrico o, al revés, herencia de la religiosidad irania anterior. Pero nadie puede negar la paternidad zoroástrica respecto a los siguientes puntos: la exclusión de Mitra; la lucha contra los *devas* (término etimológicamente sinónimo de *Deus, divinus*), dioses iraníes antes de Zoroastro que con él quedan devaluados y, en no pocos casos, convertidos en demonios, caso de *Hesma deva* (= «Furor»), citado en la Biblia como Asmodeo; la prohibición absoluta del culto que se les tributaba; el conjunto de los «inmortales salvadores», cortejo de Ahura Mazda, y su réplica en torno de Ahriman; la

elección primera, oficialmente hecha durante la iniciación, para tomar parte en el combate de Ahura Mazda contra Ahriman.

Libros religiosos

La fuente más importante para el conocimiento del zoroastrismo es el Avesta, colección de escritos de distintas épocas y, consiguientemente, de diferente valor. Podemos distinguir tres grupos: *a)* El Avesta antiguo, denominado ordinariamente *Gathas* (= «canción», «cántico»), que se remonta al tiempo mismo de Zarathustra. b) El Avesta reciente, de época más tardía, a juzgar por sus elementos lingüísticos, morfológicos, sintácticos y estilísticos, así como por su contenido doctrinal y su exposición menos abstracta, más mitificada e imaginativa. Además en él reaparecen deidades y ceremonias religiosas, proscritas por Zarathustra, quien a su vez es ya adorado conjuntamente con Ahura Mazda: «Nosotros adoramos a Ahura Mazda y a Zarathustra», se lee. En cambio, en el Avesta antiguo o los *Gathas,* Zarathustra es sólo un hombre, escogido por Ahura Mazda para que consagrara su vida a servirle, anunciando sus verdades y sus exigencias respecto de la vida de los hombres. *c)* La literatura *pehlevi*, designación de la lengua, a la que fue traducido el Avesta y en la que fueron hechos los correspondientes comentarios. Estas traducciones y comentarios se llaman *Zend.* De ahí el error de la denominación Zend-Avesta, predominante durante cierto tiempo, por creer que *Zend* era el idioma en el que estaba redactado el Avesta.

Según la tradición persa, Vistaspa, el protector de Zarathustra, habría hecho escribir el Avesta y sus

comentarios *(Zend)* con letras de oro sobre doce mil pieles de buey, depositadas en el tesoro real. Lo cierto es que esta obra no unitaria estuvo sometida a diversas vicisitudes y experimentó no pocas variantes. Por eso el fundador del imperio sasánida, Ardasir, declaró en el siglo III d. C. «universalmente obligatorio» el texto compilado en su tiempo por redactores que él escogió y que utilizaron los restos y fragmentos conservados hasta entonces. Según una tradición parsi se conserva íntegro sólo uno de los veintiún libros originarios del Avesta.

Religiones iranias, anteriores a Zarathustra

Religión telúrica. Se han hallado numerosas figuras femeninas, concordes con la representación de la diosa madre Tierra. Como ella, aparecen también rodeadas de animales. Algunos textos iranios nos dan su nombre: Armaiti, relacionada —al menos en su etimología— con la Armati védica. Y, ciertamente, los textos asocian a Armaiti con la tierra, considerada como numinosa, al mismo tiempo que dice relación con la vegetación. Es la diosa de la piedad, de la devoción íntima, o sea, caracterizada por la inmanencia, no por la transcendencia de los dioses celestes, y también diosa de la tierra o, mejor, diosa Tierra.

Así se logra explicar el vaso de oro encontrado cerca del lago Urmía. Ninguno de sus detalles aluden a temas de la religión irania. En cambio, todos coinciden con aspectos de la religiosidad telúrica: representación de la serpiente, lucha de un hombre —tal vez dios celeste en figura humana— con una hidra, presencia de una diosa con un león, otra de pie sobre dos corderos, etc.

Religión celeste. La invasión de los iranios, uno de los pueblos indoeuropeos, eclipsó de momento la religiosidad telúrica de los vencidos, que se mantendrá como subterránea bajo la religión celeste de los vencedores. Por eso florece el politeísmo: Ahura, Mitra, Verethraghnan, Vayu, Zurvan, etc., todos dioses masculinos, aunque a veces se asocien a deidades femeninas en función de esposos o de padres. A su vez, todos son de índole celeste por su mansión, sus atributos y dominios (cielo, viento, rayo, lluvia) y también, caso de Verethraghnan, por su lucha con la serpiente o el dragón telúricos al que dan muerte, al estilo de Apolo con la serpiente Pitón, reemplazándola en su santuario.

De esta naturaleza celeste proviene la gran importancia del fuego, de la luz, ya en la religión irania, que Zarathustra adoptará, así como los sacrificios cruentos, no las ofrendas incruentas, típicas de la religión telúrica. El ritual zoroástrico sólo conservará algunas huellas e indicios de los sacrificios consistentes en la inmolación de algunos animales: bueyes, corderos, con derramamiento de sangre.

Doctrina zoroástrica

Dualismo teológico. En cuanto al concepto de la divinidad Zarathustra se aparta de las creencias iranias de su tiempo. Admite un solo Dios, Ahura («Señor») Mazda («sabio»); es el Oromazes, Ormazd y Ormuz del griego y del castellano. Este, nombrado por dos de los atributos divinos —el Sabio Señor—, ocupa el trono divino, lo domina todo y destrona a los diferentes dioses, relacionados con los distintos

aspectos de la vida humana, con los fenómenos atmosféricos, celestes.

Pero frente a Ahura Mazda, Principio del bien y de todo lo bueno, se yergue el Principio del mal, Ahriman, en igualdad de categoría cronológica y óntica, aunque de signo radicalmente opuesto. Así aparece en el Avesta reciente y en la literatura pehlevi. Mas en los *Gathas*, Ahura Mazda figura, unas veces, por encima de los dos principios gemelos: el *Spenta Mainyu* (= «espíritu bueno, salvador, santo») y el *Anra Mainyu*, de donde Ahriman, o «espíritu malvado y malo»; otras veces, al contrario, se identifican Ahura Mazda y el «espíritu bueno», *Spenta Mainyu*. Por tanto, puede afirmarse que el zoroastrismo es dualista, a pesar de que es imposible precisar con nitidez si Zarathustra fue monoteísta o dualista.

El Avesta reciente y la literatura pehlevi no se limitan a afirmar de modo categórico el dualismo teológico como realidad primordial. Además reintroducen varios dioses y diosas de la religión irania, anterior a Zarathustra. Entre ellos destacan Mitra, dios Sol, guardián de los contratos; Anahita, diosa de las aguas y de la fecundidad; Vayu, dios de la victoria, si bien están y actúan siempre bajo la autoridad de Ahura Mazda, cuya superioridad resulta innegable.

No hace falta repetir lo afirmado en la introducción de este capítulo. El dualismo se manifiesta en todos los planos, a saber, en el divino, en el cosmológico y en el antropológico. Y, en cuanto a este último, en su triple faz: la constitutiva (cuerpo-alma), la psicológica (forma de pensar, de querer, de sentir) y la ética o de comportamiento moral.

Ahura Mazda y su cortejo. Los rasgos de Ahura Mazda nos lo describen como creador del cielo y de

la tierra, señor del universo y su legislador. Además ejerce la función de juez inapelable de las almas de los hombres tanto en el instante de la muerte como al final de los tiempos. Esta actividad conlleva la de remunerador; determina el destino feliz o desgraciado de cada alma para siempre.

Zarathustra eliminó el politeísmo, característico tanto de los iranios como de los restantes pueblos indoeuropeos en su época histórica. Pero rodeó al Sabio Señor de un cortejo, integrado por los *Amesha* («inmortal») *spenta* («salvador», «espíritu»). Por medio de ellos actúa y, a su vez, los hombres deben colaborar con ellos. En el Avesta antiguo no parecen ser abstracciones éticas deificadas ni atributos de Ahura Mazda, sino seres intermedios e intermediarios entre la divinidad y los hombres. Lo confirma el hecho de que el análisis sintáctico les concede de ordinario un caso y un valor o situación instrumental. El nombre del primero de todos significa «Verdad»; le siguen los denominados: «buena intención, espíritu salvador o bueno, obediencia, imperio, integridad e inmortalidad». En cambio, el Avesta reciente los deifica; forman un grupo de siete dioses alrededor de Ahura Mazda, con funciones protectoras de las distintas realidades, por ejemplo, de los metales, de las plantas, y de las actividades humanas como acontece en las religiones politeístas. Además se da en ellos diferenciación sexual, aspecto del todo extraño en los *Gathas*.

El cortejo de Ahriman. El dualismo religioso del zoroastrismo se manifiesta también en este sector de su doctrina. Los componentes del cortejo de Ahriman, capitaneados por «la Mentira», corresponden en un perfecto paralelismo antitético a los «inmortales Salvadores», al frente de los cuales se encuentra «la

Verdad» y se hallan siempre en torno de Ahura Mazda.

Iniciación. De ordinario a la edad de siete años tiene lugar el rito iniciático en el zoroastrismo. Una vez aprendidas en idioma avéstico las oraciones más importantes, el niño recibe de un sacerdote el faldellín de algodón y el cordón de lana, formado por setenta y dos trenzas. Ambos son sagrados y, en adelante, los llevará siempre puestos —el cordón enrollado con tres vueltas a la cintura y sujeto con tres nudos—, exceptuando el momento en el que haga las abluciones. Antes de esta solemne ceremonia, celebrada por la familia en un clima de alegría, el niño se ha sometido a un baño ritual. El iniciado estrena vestidos nuevos, símbolo de la vida religiosa pura; recibe regalos. A partir de este momento es miembro de la comunidad zoroástrica con todos los derechos y obligaciones. Sólo los hijos de los sacerdotes, únicos posibles aspirantes al sacerdocio, pasarán por ulteriores ritos de iniciación.

Creencias escatológicas. Me limito a enunciar los elementos de las creencias de los zoroastristas respecto al más allá de la muerte: *a)* juicio particular; *b)* premio o castigo de las almas de acuerdo con sus buenas o malas acciones, palabras y pensamientos; *c)* inmortalidad de las almas hasta el final de los tiempos; *d)* resurrección corporal, doctrina que, evidentemente, no encaja en el concepto peyorativo de la materia y del cuerpo, típico del dualismo, y que de hecho no figura en ningún otro dualismo de signo religioso ni filosófico; *e)* juicio final y restauración del universo. A partir de este momento desaparecerá el dualismo teológico, pues reinará solo y para siempre

Ahura Mazda, vencedor definitivo de Ahriman. De esta forma se retorna al monoteísmo del Avesta antiguo.

El juicio final, así como, en gran parte, la renovación cósmica, aparece sólo en la literatura pehlevi, que es posterior a Jesucristo. Por consiguiente, puede recoger influencias cristianas. Pero a las creencias escatológicas, a la oración, al sacerdocio dedicaré sendos capítulos en el segundo volumen.

Religión de los magos

Según Heródoto, los magos eran una tribu de los medos. Al describir sus características, este historiador griego del siglo v a. C., aparte de otros aspectos, los presenta como especialistas en astrología, en la interpretación de los sueños y en la magia, que de ellos recibe su nombre. En la época del Imperio medo (siglo VII a. C.), a juzgar por todos los indicios, fueron una casta hereditaria de sacerdotes comparables a los brahmines hindúes. El término castellano «mago» es una transliteración del griego *magos,* que a su vez procede del persa *magu, magavan,* significativos de «partícipe en la alianza, en los dones sobrehumanos».

Los magos adoraban al sol, simbolizado por un disco alado (actual emblema de la aviación militar española); su concepción de la divinidad, del cosmos y del hombre era dualista. Por eso les fue fácil aceptar el zoroastrismo, y esto ocurrió en tal medida que fueron los conservadores y transmisores de su doctrina, aunque la mezclaron con elementos míticos y descripciones sensibles más al alcance del pueblo que las formulaciones abstractas de Zarathustra. Incluso las ideas monoteístas y dualistas cedieron ante el pujante rebrotar del politeísmo hondamente enraizado en el sus-

trato popular desde los tiempos anteriores a Zarathustra. El Avesta reciente refleja, en gran parte, la doctrina y los ritos de los magos. En el mundo grecorromano recibían este nombre los sacerdotes zoroástricos, así como, por ampliación, otros orientales dedicados a la astrología y al ocultismo.

Los magos eran los sacerdotes encargados del culto del fuego, afincado en Irán desde tiempo inmemorial. El fuego venía a ser como una concretización, una llamarada del dios Sol, puesta en la tierra. Por eso una red de hogueras cubría el Irán. Su llama ardía en la cima de todas las montañas, en el recinto más íntimo de los santuarios, al cual sólo tenía acceso el sacerdote tres o cinco veces al día, y en el hogar de cada familia. Al acercarse al fuego, de modo especial al de las montañas y santuarios, el sacerdote debía taparse la boca con un lienzo para no contaminarlo.

Un puesto de relieve ocupa el *haoma,* tanto en la religión zoroástrica como en la de los magos. Se trata de una planta y de un licor, extraído de ella, que (como el *soma* en la India) alcanza categoría divina, aparte de convertirse en recurso eficaz de inmortalidad. En su libación, que producía efectos orgiásticos o de embriaguez sacral, participaban al principio todos los creyentes, también los laicos; pero con el tiempo quedó reservado sólo para los sacerdotes.

El zervanismo

El nombre del dios Zervan o Zurvan aparece ya en las tablas de Nuzi (siglo XII a. C.). Su religión eleva a la categoría de dios supremo al «tiempo» (= Zervan), que a la vez era para los antiguos iranios la Inteligencia y el Todo infinito. Algunos documentos lo describen menos como dios personal que como el

Principio primordial, cuyo atributo principal y epíteto tradicional es «infinito», «imperecedero», «eterno», tiempo ininterrumpido. Su cabeza trifaz simboliza el discurrir lineal del tiempo: antes, ahora y después o ayer, hoy y mañana, así como su omnisciencia en cuanto veía a la vez el pasado, el presente y el futuro.

Según un mito famoso, tras ofrecer sacrificios durante un milenio, Zervan dio a luz a dos gemelos: Ahura Mazda y Ahriman. Pero este relato mítico no está atestiguado hasta época tardía; de hecho lo conocemos por los escritos cristianos en su lucha contra el maniqueísmo, que llama Zervan a su dios supremo. Los zervanistas, influenciados en muchos aspectos por el zoroastrismo, se apropiaban así el dualismo teológico, subordinándolo a su divinidad por vínculos de filiación. El zervanismo, sobre todo su fatalismo astrológico, consiguió sobrevivir bajo el islamismo, aunque como religión perdió vigencia y se extinguió.

El maniqueísmo

Fundador conocido. Su fundador fue Mani. A su nombre propio añadió el epíteto *Khayya* (= «el que participa de la vida», en sirio), de donde *Manikkaios,* en griego; *Maniquaeus,* en latín, y «maniqueo», en castellano.

Mani nació en la provincia de Babilonia el 14 de abril del 216 d. C. De origen principesco, estaba emparentado con la dinastía parta, que fue derrocada ocho años después de su nacimiento. Se apartó de la secta religiosa a la que pertenecía su padre cuando, en un templo de Ecbatana, oyó por tres veces una voz que le ordenaba: «No comas carne, no bebas vino, mantente alejado de las mujeres.» Entonces se adhirió

a una secta baptista, probablemente identificada o —al menos— relacionada con el mandeísmo (*manda* = «gnosis, conocimiento»), superviviente hasta nuestros días con más de cinco mil adeptos en Iraq y en Irán. Su núcleo cúltico se reduce a las abluciones con aguas vivas, a la comida ritual de pan y agua, así como a un rito por los muertos (subida del alma al reino de la luz).

A los doce años de edad tuvo su primera visión y otra a los veinticuatro. En ellas el ángel at-Taum, el «compañero» o «gemelo» (figura maniquea que corresponde al Espíritu Santo del cristianismo y, según alguna tradición, al yo celeste del mismo Mani), le ordena que abandone la secta baptista, realice una reforma misionera y predique su doctrina. El maniqueísmo oriental, para un auditorio no cristiano, reemplazó por razones obvias el Espíritu Santo por Maitreya, la figura mesiánica del budismo. Fiel al encargo recibido, se consagró a revelar su verdad y a predicarla por todo el mundo con una actividad itinerante asombrosa. Recorrió la India, Beluchistán, Persia, Mesenia, etc. A los setenta años, acusado por los magos, fue encarcelado y allí murió tras veintiséis días de prisión. Por asimilación a Jesucristo, esta muerte en prisión ha sido denominada la «pasión» y «crucifixión» de Mani, aunque de hecho no murió crucificado. Y también, por paralelismo con Cristo, los maniqueos creían en la «ascensión» posterior de Mani al cielo.

Religión universal

La universalidad está clavada en la intención y en la entraña misma de la actividad proselitista de Mani.

A partir de su muerte se difundió rápidamente por toda la cuenca mediterránea oriental y central, e incluso en las Galias y en Hispania. Para convencerse del influjo del maniqueísmo basta leer las obras de los SS. Padres y de escritores cristianos, especialmente de S. Agustín, que fue maniqueo antes que cristiano. Más aún, según Mani, su religión no sólo es universal, sino la última y definitiva. Las iglesias fundadas por Zarathustra, Buda y Jesús tendrían un destino parcial: Irán, Oriente y Occidente. En cambio, el maniqueísmo había arraigado en todo el mundo, y era la única religión poseedora de toda la verdad, incompleta en las restantes. Consecuente con esta concepción, Mani se consideraba el último espíritu viviente y salvador, que el Padre de la luz desprende de sí ante la súplica del hombre dominado por el mal. Antes de Mani había habido otros espíritus vivientes, sucesivos portadores de la revelación y salvadores del mundo: Adán, Noé, Abrahán, Buda, Zoroastro y, sobre todo, Jesús. «Apóstol de Jesucristo por la providencia de Dios Padre», se denomina a sí mismo Mani.

En el siglo IV d. C. adquiere el apogeo de su florecimiento y expansión. Pero ya en el siglo V parece haber desaparecido de la mitad occidental del Mediterráneo y en el VI de las provincias orientales del Imperio. En los posteriores se extinguió del todo. Desde el siglo XIV no existe el maniqueísmo como religión; también en ese siglo fue cuando desapareció oficialmente en China. No obstante, subsistirían grupos aislados. Desde un punto de vista histórico-religioso puede tener importancia su posible influjo en el priscilianismo (España, siglo IV), así como en el paulicianismo (Armenia), bogomilismo (Bulgaria, siglo X), cátaros y albigenses (sur de Francia y norte de Italia, siglo XI). Está por escribir la influencia del

maniqueísmo en la literatura, tal vez mayor que en la teología de los heresiarcas.

Pero si en nuestro tiempo nada queda del maniqueísmo en su doble vertiente teológico-literaria, todavía se conserva la designación «maniqueo» referida a un modo de pensamiento y de talante que tiende a clasificar las personas, las instituciones o simplemente el comportamiento de los individuos en dos grupos enfrentados, uno de los cuales es malo como por necesidad y en su totalidad, mientras que el otro es bueno. A veces recibe este apelativo también un concepto peyorativo de la materia, del mundo, etc.

Libros religiosos

Mani se enorgullece de ser el único fundador de una religión con los libros que él escribió. Desconfía de la tradición oral y asegura que su religión no podrá ser falsificada con el paso del tiempo, al estar consignada por escrito. Aparte de algunas obras no canónicas, el canon o colección de libros irreformables, fijado por Mani, aunque no se dé total coincidencia según las diversas tradiciones, se compone de siete: el *Sabuhagán,* de contenido antropológico y escatológico; el *Evangelio viviente; Tesoro de vida; Pragmateia* o «tratado, ensayo»; el *Libro de los misterios;* el *Libro de los Gigantes,* y sus *Cartas,* encontradas en Fayum (Egipto).

Pero la literatura maniquea fue desapareciendo con el maniqueísmo mismo a partir del siglo VI en Occidente, en Bizancio desde el siglo IX, dos siglos más tarde en el mundo islámico y desde el XIV en el Imperio chino. Por eso durante siglos sólo ha sido conocido a través de los escritos de sus adversarios, principal-

mente los SS. Padres. En la segunda mitad del siglo XIX y en el XX se han encontrado originales o traducciones de algunos escritos maniqueos en cuevas de China, de Argelia y en Egipto.

Doctrina maniquea

Religión sincretista

A primera vista, el maniqueísmo aparece como una mezcolanza de diversos elementos religiosos, tomados sobre todo del zoroastrismo, del budismo y del cristianismo. Pero su núcleo es gnóstico. Lo demás queda reducido a la ornamentación de la estructura tectónica de índole gnóstica, o sea, una doctrina de redención, que se consigue mediante la gnosis o conocimiento peculiar, profundo y absolutamente verdadero, del hombre, del cosmos, de su origen, de su estado actual y de su destino. El conocimiento gnóstico en el maniqueísmo proviene de una revelación, de una iluminación, de una sintonía directa, con la luz que es el constitutivo del Principio del bien, al mismo tiempo que se halla difuminada, como encarcelada en la oscuridad de lo material. El mismo Mani reconoce: «Los escritos, la sabiduría, las apocalipsis, las parábolas, los salmos de todas las religiones anteriores han confluido en mi religión, en la gnosis o sabiduría que yo he revelado» (*Kephalaia* 154).

Dualismo

Mani centró su doctrina de redención en la enseñanza acerca de la luz y de las tinieblas o, con otras palabras, de lo bueno y lo malo, de Dios y de la ma-

teria. La relación de estos dos principios eternos y contrarios recorre tres etapas sucesivas: *a)* la separación originaria y total; *b)* la mezcla de ambos, que origina —por emanación— la aparición de las cosas y del hombre, así como la del dolor, junto con la necesidad de un liberador, redentor; *c)* su separación definitiva o restauración.

El dualismo maniqueo en el fondo coincide con los restantes dualismos en su triple vertiente teológica, antropológica o humana y cosmológica. Pero lo tiñe de color cristiano y, sobre todo, gnóstico, pues habla del «reino del Bien», del «Padre de la luz», del «buen Dios», al que llama Zervan (zervanismo), asimilado a veces al Dios Padre cristiano. Frente a él y sus eones, o seres intermedios entre lo infinito y lo finito, coloca el «reino del Mal», al «Príncipe de las tinieblas», con su cortejo de arcontes o demonios. Entre los dos principios y sus reinos respectivos ha estallado una lucha sin tregua, que se prolongará a lo largo de la segunda etapa.

En cuanto al concepto del hombre, si nos atenemos a su terminología, recogería la tricotomía de los gnósticos y de otras corrientes de pensamiento, o sea, el hombre compuesto de «inteligencia-espíritu», de «alma» y de «cuerpo». Pero si se valora su contexto, así como su fondo doctrinal, queda reducida a una dicotonía radicalizada o dualismo. Según la doctrina de Mani, el cuerpo y el alma integran una unidad, denominada el «yo demoniaco», «conciencia oscura», hasta que el «alma», restaurada por el «espíritu», se une del todo a él e integran el «yo-luz», «yo divino», «llama viva». El cuerpo se descompone tras la muerte. El alma comparece ante «el gran juez» y se somete a su juicio. Según su resultado marchará condenada al reino de las tinieblas o ascenderá al reino de la luz,

al *nirvana.* Esto último sólo se consigue superando del todo el *samsara* (otro tecnicismo budista e hindú).

El hombre, por tanto, en cierto modo se salva a sí mismo, pues la salvación depende de que «el espíritu» separe al «alma» del «cuerpo», uniéndola a sí mismo. Pero esto sólo es alcanzable por medio de la gnosis o «revelación-sabiduría», que provoca el acto interno del conocimiento, efecto de la «iluminación», correspondiente al grado de luz que traiga consigo el «espíritu», preexistente, en el momento de su mezcla o unión con el «alma-cuerpo». Desde este punto de mira, o sea, en su origen mismo, la salvación no depende del hombre.

Dualismo y moral. El dualismo enfrenta la materia y el espíritu, el cuerpo y el alma. Al primero, a la materia, al cuerpo, le toca cargar con la responsabilidad de todos los males físicos y morales, que afectan al hombre. De ahí que se atribuya origen corporal a las enfermedades, a todas las tentaciones, especialmente a las sensuales y sexuales, lo que favorece el ansia por desenredarse de las ataduras corporales, de salir del cuerpo, cárcel y sepulcro, en el cual caen las almas desaladas del mito platónico (*Fedro* 246 a), el afán por evadirse del mundo sin apenas distinguir entre mundo y mundano.

Los preceptos morales del maniqueísmo se apoyan en este trasfondo, común al dualismo en general, si bien con alguna matización específica, como la tensión del espíritu por atraer hacia sí al alma. El maniqueo está marcado por el triple sello de la boca, de las manos y del seno. El primero le obliga a no manchar su boca con la comida de carne, bebida de vino, etc. El segundo lo aleja de las armas, de hacer la guerra, de destruir la vida animal y vegetal, de

realizar cualquier trabajo manual. En fin, el tercero le impone la obligación severísima de abstenerse de las relaciones sexuales, pues la generación es mala en sí misma y causa de la propagación de las tinieblas, del mal. La virginidad es no sólo un consejo, sino una obligación y el estado ideal para todos.

Pero la aplicación literal de este precepto con su prohibición absoluta del matrimonio implicaría la desaparición de los maniqueos e incluso de la humanidad. Por eso se hizo la distinción entre los «elegidos», obligados a observar todas las prescripciones, y los «oyentes» o pueblo, que estaban exentos de algunas de ellas o, al menos, de practicarlas en todo su rigor, y, a cambio, se comprometían a dar a los elegidos lo necesario para su sustento y vestido. Pero siempre debían tender hacia el ideal, a fin de poder nacer algún día en el cuerpo de un elegido, único medio de que el espíritu-alma llegue al reino de la luz, al nirvana maniqueo.

XII.

El islamismo

Islam y musulmán o muslim. No es raro oír hablar de «mahometismo», «mahometano», «árabes» e incluso de «moros», refiriéndose al «Islam» y a los «muslimes» o «musulmanes». También en los escritos se cae en la misma impropiedad. Por eso conviene comenzar por una precisión terminológica. La palabra «árabe» es nombre de raza, no de religión. Aunque la mayoría de los árabes sean musulmanes, no todos lo son; algunos son cristianos, otros hinduistas y de otras religiones. «Moro» (del latín *maurus,* habitante de «Mauritania», Africa septentrional) es una designación étnico-política, válida en parte durante los ocho siglos de la Reconquista, pero inadecuada para nombrar a los musulmanes, que se enojan si se les llama «mahometanos» y a su religión «mahometanismo», pues estos nombres suponen que Mahoma fue su fundador. Según ellos, su religión no debe su existencia a Mahoma, sino a Allah (castellanizado Alah).

La designación acertada de esta religión es *islam,* término que el mismo Mahoma escogió para nombrarla (*Corán* 5, 5). Y esto porque lo característico de una actitud piadosa, según el *Corán* (3, 17-18), radica en el sometimiento voluntario a la voluntad de Alah o

Dios. Justamente eso, «sometimiento», significa la palabra árabe *islam,* y «sometido» es el significado de sus derivados *muslim, musulmán.* El acto y la actitud de «sometimiento» a Alah, verdad quicial en la concepción religiosa musulmana, comprende la sumisión del hombre entero, o sea, del entendimiento que se somete a los designios insondables de Alah y de la voluntad dispuesta para amar a Alah, a pesar de su incomprensibilidad, y para cumplir sus preceptos. En la actualidad unos quinientos cincuenta millones de personas profesan el islam.

Religiones preislámicas en Arabia

Huellas celestes y telúricas. Poco puede decirse de la religiosidad arábiga antes de Mahoma. Sus pobladores, en su gran mayoría, eran beduinos de origen semita, subdivididos en incontables tribus. Su religión, como las restantes semitas, pueden encuadrarse dentro de las celestes y étnico-políticas en cuanto a sus líneas generales. Aparte del politeísmo o creencia en numerosas deidades celestes, en los astros, etc., admitían el polidemonismo o, tal vez mejor, el animismo, es decir, la creencia en espíritus que habitaban en los ríos, fuentes, árboles. Cada tribu o grupo étnico-político poseía sus propios dioses protectores, sin templos fijos ni imágenes, debido al nomadismo, aunque les estaba consagrada una de las tiendas de campaña.

En su aspiración predominaba lo intramundano, la existencia menos incómoda posible a pesar de las duras condiciones de su vida nómada de oasis en oasis con sus camellos y ganado menor. Sólo una minoría sentía verdadera preocupación religiosa por su mismo talante y a veces también a causa del influjo de los parsis, de los judíos y de los cristianos, sobre todo de los perte-

necientes a alguna secta herética (nestorianos, monofisitas). Estos, por ese motivo (su adscripción a una secta herética), se habían visto obligados a salir del Imperio bizantino. Algunos de esta minoría, los llamados *hanif,* eran monoteístas; sin haberse convertido a ninguna de esas tres religiones, desarrollaron la fe en un Dios único, denominado con la designación genérica «El», término del cual procede el nombre de su «dios» en casi todos los pueblos semitas. Mahoma se llama a sí mismo un *hanif* (*Corán* 6, 79).

En la Meca, cuna del islamismo, confluían la ruta comercial trazada a través del desierto, y la más importante, proveniente del Yemen. En la Meca, aparte de algunas deidades celestes, como Hubal, al-Uzza, al-Manat, se veneraba la famosa «Piedra negra», llamada Ka'aba (castellanizado Kaaba) por la forma «cúbica» del recinto, en uno de cuyos muros estaba empotrada. La veneración de una piedra así hunde sus raíces religiosas en el neolítico y la relaciona con la religiosidad telúrica. La historiografía religiosa comparada lo confirma. Basta aducir uno de los casos, probablemente el más conocido. En el año 205 a. C., un oráculo prometió que la amenaza de Aníbal sería ahuyentada de Roma y de Italia si se traía la Magna Mater a la ciudad del Tiber. El senado, sin titubear, ordenó que fuera trasladada a Roma la piedra negra, un aerolito considerado como sede de la diosa frigia venerada en Pesinunte y en el Monte Ida (Asia Menor). Así se hizo; la piedra se puso en el templo de la Victoria del Palatino. La salida de Aníbal hacia Africa y su derrota por Escipión aseguraron su triunfal aceptación en Roma. De esta forma, el culto de Cibeles, deidad telúrica preindoeuropea, llamada en Roma *Magna Mater Deum Ida,* fue el primero de los misterios orientales introducidos en la capital del Lacio.

Mahoma

El fundador del islam nació hacia el año 570 d. C. Sus padres pertenecían al poderoso clan de los Quraisch y gozaban de una posición económica desahogada; pero muy pronto murió su padre y, poco después, cuando Mahoma tenía seis años, también su madre. Huérfano, fue encomendado a los cuidados de su abuelo y, al morir éste, a los de un tío que estaba dedicado al comercio y al que Mahoma acompañó, recorriendo así algunos países, entre ellos Siria, donde contactó, aunque muy débilmente, con el judaísmo y el cristianismo. Más tarde repitió estas experiencias y viajes, pero ya sin apuros económicos al frente de las caravanas de su mujer, Jadicha, rica y viuda, unos quince años mayor que él, a cuyo servicio había estado durante algún tiempo antes de casarse.

A los cuarenta años, Mahoma atraviesa una crisis espiritual y tiene profundas experiencias religiosas, cuando, hastiado de la vida comercial y del mundo, siente el temor del juicio divino, tema del que había oído predicar a un monje cristiano. Pasa mucho tiempo en meditación y soledad, retirado en una de las cuevas de las cercanía rocosas de la Meca. Las extraordinarias vivencias religiosas que tuvo, según él, durante el sueño (visión del arcángel Gabriel, quien le tradujo la Sagrada Escritura, situada en el cielo junto a Alah) y las de tipo chamanístico (viajes de su alma a Jerusalén y al más allá) fueron tan intensas que ya jamás dudará de su misión de profeta.

Al comienzo sólo aceptan su mensaje su esposa, algunos familiares y amigos, así como gente sencilla y esclavos. La hostilidad creciente desembocó, al cabo de unos diez años, en persecución por parte de los de su mismo clan encargados de cuidar la Kaaba, de los

judíos y de los comerciantes más poderosos. Por ello tiene que huir con sus adeptos a Yatrib, llamada desde entonces *Madinat an-nabi* (= «ciudad del profeta») o, más brevemente, Medina. La *héjira* o «huida», «emigración» en julio del año 622 d. C. a Medina, distante unos 100 kilómetros de la Meca, señala el inicio de la era islámica. Tras varios enfrentamientos con los habitantes de la Meca durante los años siguientes (622-630), Mahoma se apodera de su ciudad natal e inicia las primeras empresas de la guerra santa contra los árabes de las fronteras sirias.

Muere en el 632 d. C., tras haber realizado en ese mismo año su visita a la Meca desde Medina, su ciudad de residencia. Es la llamada «peregrinación de despedida». Las ceremonias, celebradas entonces por Mahoma, se han erigido en normas rituales para todas las peregrinaciones musulmanas a la Meca. Su alocución a los peregrinos fue su testamento político-religioso; en él inculca especialmente la igualdad de los creyentes ante Alah y la fraternidad de todos los musulmanes. Los lazos de sangre, clánicos o tribales, quedan superados por los religiosos. Aunque de impronta étnico-política, en algunos aspectos el islamismo es una religión universal. Su universalidad arranca del día en que Mahoma se vio obligado a dejar su clan y su ciudad natal para asentarse en Medina.

Entre la veneración casi idolátrica de los muslimes y el prácticamente odio de sus antagonistas se yergue la figura histórica de Mahoma. Despojado de las leyendas que recubren no pocos aspectos de su vida y de su actividad, aparece un caudillo político y religioso de indiscutible personalidad, grandeza e importancia. Tuvo sus defectos, que él mismo admitió; se reconoce pecador. No se considera Dios ni Hijo de Dios, sino profeta enviado por Alah a su pueblo, al

cual condujo al monoteísmo, a una vida marcada por el «sometimiento» a la voluntad de Alah mediante la oración y diversas prácticas éticas y rituales. Su objetivo fue el de superar el juicio de Alah, tras el cual los buenos serán recompensados en el paraíso y los malos castigados en el infierno. Son los puntos esenciales de la predicación primera de Mahoma, centrada en las creencias escatológicas.

Mientras vivió su primera esposa, Mahoma se mantuvo fiel a ella; fue mujer de personalidad, con ascendiente sobre él y su animadora en las primeras incomprensiones y persecuciones. Pero después de su muerte abandona la monogamia y justifica su propia conducta en esta materia legando la poligamia a sus seguidores. Les permitió tener cuatro esposas legítimas y un número ilimitado de concubinas.

Mahoma nunca ha sido deificado. Iría contra el dogma fundamental del islamismo: la fe en un solo Dios; además, eso supondría la conversión del islamismo en «mahometanismo». Según una antigua tradición, Abu Bahr, más tarde primer califa perfecto, advirtió a los fieles de Medina poco después de la muerte del profeta:

«¡Oh pueblo! Si alguien adora a Mahoma, su fe es vana, pues Mahoma ha muerto. La fe verdadera exige adorar a Alah, que vive eternamente y jamás puede morir.»

Libro sagrado: el Corán

El islam proclama la «sumisión» a la voluntad de Alah, manifestada por medio de su mensaje comunicado al pueblo a través de su profeta, Mahoma. Por tanto, es una religión, a su juicio, revelada. El men-

saje de Alah se contiene en dos depósitos: el *Corán,* palabra escrita, y la *sunna* o «tradición» oral.

El mensaje escrito ha recibido diferentes nombres, todos elogiosos: el «libro» por excelencia, «camino», «revelación», «admonición», «salvación», «doctrina», etcétera. Pero se ha impuesto el de *Quran* —de donde *Corán*—, término derivado de *qeryana,* el mismo que las iglesias cristianas de Siria daban a la recitación salmódica, o sea, pública y semitonada, de la Biblia. Por tanto, etimológicamente, *Corán* significa «recitación salmodiada», «declamación». En el islam se ha desarrollado un verdadero arte en orden a enseñar a recitar con cadencia sobria y sugestiva el texto coránico.

En su forma actual, el *Corán* consta de 80.000 palabras. Su extensión, por consiguiente, es menor que la del *Nuevo Testamento,* compuesto en su original griego por 137.490 palabras. El *Corán* se divide en 114 capítulos (llamados *sura,* en castellano *azora*), de extensión muy variada, que va desde un par de líneas a varias páginas. Las azoras están ordenadas precisamente por su extensión, de mayor a menor. Cada una recibe un nombre («la vaca», «la mesa», «el muro»), que alude a su contenido o simplemente porque esa palabra figura en ella. Cada azora consta de párrafos más o menos largos (denominados *aya,* en castellano *aleya*). La primera azora se llama *alfatiha* o «abridora», «introductoria»; es una verdadera oración, equiparada por su importancia en el islam con el «Padre nuestro» en el cristianismo, aunque su contenido no se parezca en nada:

En el nombre de Alah, el Clemente, el Misericordioso. La alabanza a Alah, Señor de los mundos, el Clemente, el Misericordioso. Dueño del día del juicio. A ti te adoramos y te pedimos ayuda. Condúcenos al

camino recto, camino de aquellos a quienes has favorecido, que no son objeto de tu enojo y no son los extraviados.

El principio de esta azora introductoria: «En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso», se repite al comienzo de todas las restantes, exceptuada la novena. Es como un ritornello reiterado, definitorio de Alah, acogedor de los sometidos a él. Los artistas la engarzaron no sólo entre los relieves arabescos de sus mezquitas y palacios, como en la Alhambra granadina, sino también en obras cristianas con letras disimuladas para el desconocedor del árabe en forma de filamentos en apariencia vegetales o geométricos, caso del apostolado románico con Jesús en el centro, que se hallaba en el refectorio del monasterio de Oña (Burgos)[1].

El autor del *Corán* no es Mahoma, sino Alah. Pues la predicación de Mahoma se reducía, según él, a decir la Sagrada Escritura, colocada en el cielo junto a Alah, que el arcángel S. Gabriel le tradujo a la lengua árabe, usada por él y por sus compatriotas. De esa Sagrada Escritura celeste proceden también los libros sagrados judíos y cristianos, el *Antiguo* y el *Nuevo Testamento.* Mahoma recibió una parte de ella, la definitiva, que le fue revelada por fragmentos sin un orden lógico ni determinado, y así lo predicó él. Ya nadie llama impostor a Mahoma, como en siglos pasados. No hay motivo para dudar de su sinceridad. Tuvo visiones y a veces oía voces, fenómenos que la psicología religiosa encuadra en un determinado tipo psíquico. Además, su propia experiencia le ofrecía el modo de explicar el procedimiento concreto de la revelación

1 Cf. M. Guerra, *Simbología románica. El cristianismo y otras religiones en el arte románico,* Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978, 35 ss.

por él recibida. Los adivinos y poetas de su tierra, anteriores y contemporáneos de Mahoma, en los momentos de trance poético y adivinatorio creían percibir una voz inmaterial en sus oídos o en su interior, que ellos atribuían a espíritus inspiradores.

Mahoma, a veces en el momento mismo de sobreexcitación, comunicaba el mensaje del arcángel a sus seguidores, que los memorizaban y, en ocasiones, también los escribían. Ambos medios: el oral y el escrito, estaban expuestos a modificaciones. De ahí las variantes textuales de los manuscritos y la diferenciación de matices en la recitación memorística de algunos aleyas. Muerto Mahoma se impuso la necesidad de fijar un texto coránico completo y definitivo. Así surgieron varias recopilaciones, que no siempre coincidían. Las variantes dependían de la intervención de los diferentes memoristas y escribas del profeta, pues a nadie reveló el mensaje completo. Por fin, el tercer califa, Otmán, encargó a una comisión de expertos la tarea de establecer un texto único e indiscutible, contrastando las variantes, dignas de crédito, existentes en las diversas compilaciones. Una vez concluido este trabajo, se hicieron numerosas copias que fueron enviadas a las principales poblaciones del califato, al mismo tiempo que se ordenaba la destrucción de las colecciones distintas. Aunque no sin resistencia, terminó por imponerse este texto único, que es el que ha llegado hasta nosotros.

El Corán *visto por los musulmanes.* Los muslimes, también los eruditos en cuestiones coránicas, parten del principio según el cual Mahoma fue un mero transmisor de la escritura santa tal como se la tradujo el arcángel S. Gabriel.

Según Mahoma, existen dos tipos de *Corán: a)* el eterno, celestial, llamado «madre del libro», que está en el paraíso celeste junto al trono de Alah; *b)* el terreno, transmitido a Mahoma en revelaciones sucesivas, que es una transcripción del Corán celestial, hecha al dictado o traducción del arcángel. La veneración musulmana hacia su libro sagrado llegó hasta el extremo de creer que todo lo que compone el *Corán,* no sólo el contenido doctrinal, sino también el material (tapas, pergaminos o papel, tinta, etc.), es eterno y divino. Naturalmente, en la actualidad, los teólogos musulmanes rechazan de ordinario semejante interpretación. Por ser sagrado no se puede tocar un ejemplar si no es con manos purificadas. Procuran no venderlo a un no muslim; e incluso entre los mismos musulmanes, con frecuencia, el *Corán* no es objeto de venta material, sino de regalo, correspondido con una compensación de otro tipo, equivalente a su importe.

El inmenso respeto con que los musulmanes acogen su revelación se manifiesta asimismo en la actitud de algunas sectas rigoristas, opuestas a la publicación impresa y a la traducción del *Corán* a lenguas extranjeras. Según los miembros de estas sectas, debe perpetuarse el procedimiento originario de las copias manuscritas, impidiendo sobre todo el manejo de la palabra divina por personas que no la entienden ni la reverencian. La primera edición impresa no aparece hasta el año 1787. Aun en nuestros días, la secta salafiyya admite el uso de coranes impresos para el uso individual, privado, pero lo prohíbe para su recitación pública en las mezquitas. A pesar de que todavía hoy no se ha dado una solución teórica favorable al problema de la traducción del *Corán* a otros idiomas, se han hecho varias. La primera de todas se

hizo al latín en el siglo XII, por encargo de Pedro el Venerable, en la escuela de traductores de Toledo.

Este rigorismo informa también a una de las tendencias en la interpretación o comentarios del *Corán*. La interpretación literal sólo acepta la sumisión ciega al libro sagrado y, a lo más, a las orientaciones decisorias de las cuatro escuelas ortodoxas. Esta tendencia rechaza incluso cualquier clase de exégesis, incluida la filológica, ya que de admitirse el texto coránico quedaría equiparado a cualquier otro libro humano, literario o no.

Frente a esta interpretación literal surgió muy pronto la alegórica, de quienes trataban de apoyar sus doctrinas, no siempre ortodoxas, en la autoridad del *Corán*. Así, al-Zamagchari, en sus comentarios, deriva del *Corán* la ideología de los mutazilitas, al-Razi la de los acharitas, al-Tabasi la tendencia chiíta y los sufíes sus concepciones ascético-místicas. De todos modos, con frecuencia, su interpretación alegórica pretende explicar no pocos conceptos antropomórficos, aplicados a Alah, que de hecho son incompatibles con una divinidad única, espiritual.

En nuestro tiempo, superadas las tensiones iniciales y las vicisitudes posteriores, el islam admite la interpretación alegórica o figurada de no pocos pasajes, al mismo tiempo que se esfuerza por no perder el equilibrio y acepta un literalismo moderado. No obstante, el riesgo de la deformación acecha siempre. Pues el islamismo carece de un magisterio infalible y decisivo, a no ser cuando se da el *ichma* o acuerdo común de toda la comunidad islámica, que ha intervenido en casos muy esporádicos. Respecto a los demás temas, que son la gran mayoría, se impone el parecer de cada persona, o sea, el libre examen.

La ortodoxia exige ahora únicamente la fe en el *Corán,* poner en práctica sus preceptos fundamentales, la creencia en la vida del más allá de la muerte y la función remuneradora —premio, castigo— de Alah. Admitido este núcleo elemental de verdades, nadie puede ser acusado como hereje, aunque se incline a interpretaciones personales, razonadas o no e incluso arbitrarias, respecto de otros temas, así como en cuanto a la explicación de los relatos antropomórficos que atribuyen a Alah voz, ojos, manos, movimiento y todas las características de un ser corpóreo, de un hombre.

El Corán *visto por estudiosos no musulmanes.* Los investigadores no muslimes parten del supuesto de que el autor del *Corán* es Mahoma, no Alah, así como de la naturaleza sincretística de esta religión. A continuación, mediante el método comparativo con otras religiones, se descubren elementos idénticos o, al menos, muy similares a otros escritos sagrados más antiguos, por ejemplo, en cuanto a su estructura, a sus enfoques e incluso respecto de algunas doctrinas y sentencias concretas. El paso siguiente de esta investigación intenta determinar esas fuentes, así como el grado de su incidencia en la redacción del *Corán.* Se prescinde de si Mahoma supo leer y escribir, ya que, aunque supiera, desconocía el idioma original de esas fuentes. Por ello hay que recurrir a la transmisión oral, al encuentro personal de Mahoma con personas de otras religiones, ya en la Meca, ya en el recorrido de su caravana comercial por Siria y demás países limítrofes. Por este procedimiento se explican nociones fundamentales del *Corán,* tomadas del judaísmo y del cristianismo, pero no del ortodoxo, sino del expuesto por algunos cristianos herejes, que por ra-

zones de seguridad se refugiaban fuera de las fronteras del imperio bizantino en las regiones próximas; parece estar demostrado que incluso residían en la Meca. Ciertamente, Mahoma conoció el cristianismo a través de los nestorianos y monofisitas, y también de los libros apócrifos en cuanto a algunos puntos. Así aparece en el *Corán.*

Aparte de la idea de ofrecer a sus seguidores un libro sagrado, evidente influjo judeo-cristiano, Mahoma aceptó sin reparo las doctrinas judías y cristianas, sobre todo al comienzo de su predicación, pues, según su concepción, la revelación divina no estaba cerrada, sino abierta a posteriores manifestaciones de acuerdo con las necesidades de los tiempos. Por eso Alah habría revelado su doctrina a los judíos, más tarde a los cristianos y, por fin, a él, Mahoma. En esto coincide con los maniqueos, con los cuales también trató, aunque también pudo tomar esta concepción abierta de la revelación tanto de los ebionitas como del *Evangelio de los Hebreos,* compendio de las doctrinas heréticas de algunos cristianos en Siria. Los préstamos judeo-cristianos, así como el respeto que sentía hacia ellos y sus religiones de libro sagrado, justifica la deferencia que les tuvo, al menos, al comienzo de la guerra santa. Estos podían convertirse al islamismo o, en caso contrario, debían abonar un tributo. En cambio, los demás o se convertían o se les mataba.

Además del influjo judeo-cristiano, los investigadores no muslimes descubren en el *Corán* un trasfondo autóctono, o sea, tradiciones, ritos y costumbres árabes del tiempo de Mahoma. Reminiscencia suya son los ritos de la peregrinación y veneración de la Kaaba, la creencia en los *ginn* o «genios» y algunas leyendas árabes, conocidas por Mahoma desde su infancia. Natu-

ralmente, a estas dos fuentes: la una judeo-cristiana e irania, y árabe la otra, se impone añadir la inteligencia y el genio de Mahoma, así como su concepción personal que tuvo o fue adquiriendo acerca de la vida; su adaptación a las vicisitudes de su existencia y sus soluciones a problemas concretos a medida que el caudal islámico fue aumentando hasta casi desbordarse por su rápida expansión.

Con el tiempo, el influjo del judaísmo y del cristianismo, así como de lo árabe preislámico, quedó relegado a un recuerdo borroso; no existía ni se notaba una presencia eficaz y operativa. En algún caso fue consciente y expresamente eliminado; así, la obligación de orar con el rostro hacia Jerusalén cambió por la mirada a la Meca al no encontrar Mahoma el apoyo que esperaba por parte de los judíos.

Una confirmación clara del influjo de sus circunstancias vitales resalta en las dos tendencias del islamismo, presentes ya en el *Corán*. La una se preocupa sobre todo de la vida tras la muerte y fomenta el ascetismo, la contemplación, la esperanza en el más allá, el apartamiento del mundo y la renuncia de las cosas. Aparece sobre todo en las azoras más antiguas, es decir, en las mecanas o escritas en la Meca. Su expresión más fiel fue recogida por el sufismo, movimiento místico islámico, del cual hablaré más tarde. La otra se orienta hacia la acción en este mundo y origina la actividad conquistadora de los últimos años de Mahoma, así como la guerra santa. En el *Corán* figura en las azoras cronológicamente posteriores, en las escritas o manifestadas durante la estancia del profeta en Medina. Tal vez por ser la última y por adaptarse mejor al talante islámico de la guerra santa, causa de la impresionante expansión del islamismo por Oriente Medio, Norte de Africa y la península

Ibérica, es la tendencia que se impuso de modo oficial; su religiosidad se llamó «islam ortodoxo» y también «oficial» o, simplemente, la «ortodoxia».

La tradición

Mahoma, además de fundador del islam, es el modelo de los muslimes, que deben procurar reproducir los rasgos modélicos, las palabras y acciones del profeta. Después de su muerte, el edificio islámico estaba sin rematar y sin la ornamentación necesaria para que sus seguidores hallaran en el *Corán* el modelo a imitar en las diversas circunstancias y vicisitudes personales, familiares, administrativas o políticas que fueron surgiendo con el paso del tiempo. La solución adoptada consistió en el estudio pormenorizado de todas las palabras, acciones, gestos, una vez recibida la relación escrita u oral de cuantos habían visto y oído a Mahoma. Surge así la *sunna* (= «camino por el que suele andarse», «tradición») o transmisión de padres a hijos, iniciada a partir de los contemporáneos de Mahoma. La tradición responde a la pregunta: «¿Qué y cómo obraría o hablaría el profeta en este caso concreto, no regulado en el *Corán*?» De esta forma, el edificio doctrinal y moral islámico se iba concluyendo dentro del mismo estilo, que en esta parte puede ser ya denominado mahometano.

La tradición se conserva por medio del *hadit,* castellano «hadiz» (= «narración» oral o escrita de los dichos y hechos de Mahoma). Cada hadiz se compone de dos partes: el contenido de la tradición y los nombres de los que lo transmiten; por eso se inician con una cadena de nombres, que pertenecen a los coetáneos de Mahoma, luego a la primera generación, a la

segunda, etc. Los sabios islámicos distinguían la tradición verdadera de la falsa por medio de los nombres o autoridades que la avalaban. Aun así los investigadores europeos han descubierto falsificaciones en los anillos de algunas cadenas tradicionistas, tenidas como auténticas por los musulmanes. Desde hace tiempo se ha ido elaborando una ciencia destinada a diferenciar los hadices verdaderos de los falsos por medio de criterios externos (autenticidad y autoridad de las personas transmisoras y recopiladoras del relato) e internos (antigüedad, verosimilitud, anacronismos, etc.).

La palabra de Alah, transmitida por su profeta de palabra o por sus obras y gestos, regula toda la vida islámica no sólo en el ámbito religioso-moral, sino también en el político, comercial y social. De ahí la importancia de la tradición. Es evidente que en la doctrina coránica se da perfecta adecuación entre religión y Estado. Los muslimes consideraban absurda, y en gran medida continúan considerándolo así, la distinción entre el reino del cielo y el de la tierra. El Islam es a la vez una religión, una cultura y una concepción de todos los aspectos de la vida social e individual.

El islamismo ortodoxo y el heterodoxo

La ortodoxia

El dogma islámico se reduce a un núcleo de creencias y prácticas contenidas en el *Corán* y en la tradición, formuladas en puntos concretos por las cuatro escuelas «ortodoxas». Su estructuración se realizó ya

en el siglo IX d. C. Son la escuela *maliki,* aceptada de ordinario en la España islámica, que pasa por encima de la casuística pormenorizada y establece el derecho partiendo de principios generales; la *hanafita,* la más amplia y tolerante de todas, base de la jurisprudencia turca; la *chafiíta,* de tendencia armonizadora entre la interpretación general, desde los principios, y su aplicación a los casos concretos, que sigue vigente en Egipto; por último, la *hanbali,* la más rigorista de todas, que únicamente acepta las normas del *Corán* y sobrevive en nuestros días en la Arabia saudita.

El núcleo dogmático, común a todas las escuelas ortodoxas, podría resumirse en un pasaje del *Corán* (4, 135):

¡Oh creyentes! Creed en Alah, en su profeta, en el Libro que él envió, y en las escrituras reveladas antes de su venida, porque quien no cree en Alah, en sus ángeles, en sus escrituras, en sus mensajeros ni en el día final (juicio), *camina descarriado.*

Monoteísmo. «No hay más Dios que Alah y Mahoma es su profeta» es la clave del arco de creencias islámicas, sustentador de la teología y moral musulmanas. A Alah se le aplica después, como a Dios en la teología cristiana, todos los atributos, bien negándole las imperfecciones: infinito, inmutable, sin mujer ni hijos, etc.; bien atribuyéndole todas las perfecciones, pero en grado sumo: omnipotente, eterno, misericordiosísimo, etc. A Alah se le atribuye una serie de noventa y nueve epítetos, expresivos de su perfección divina, que se enumeran en una especie de letanía de alabanza y admiración ante su transcendencia y su bondad: «Primero y Ultimo», «Clemente», «Misericordioso», «Poderoso», «Protector», «Perdonador», «Inmutable». El epíteto número cien carece de expre-

sión específica, pues alude a la incapacidad de la inteligencia humana para conocer la esencia de Alah.

Todo lo que no es Alah es su creatura. Por influjo de la teología cristiana se le conceden a Alah operaciones *ad intra* o realizadas en «el interior» de él mismo: actos de amor, ira, etc., y *ad extra,* es decir, «hacia fuera» de sí mismo, que se resumen en la creación y en la providencia.

Las criaturas de Alah se dividen en espirituales (ángeles, demonios, «genios») y corporales (todas las restantes). La angelología y la demonología islámicas pertenecen a la última etapa de la vida de Mahoma, después de un contacto más profundo con los judíos. De ahí que hasta los nombres (Gabriel, Miguel) sean bíblicos. Los «genios» de origen arábigo preislámico son seres intermedios, somático-espirituales, sexuados, ordinariamente invisibles, si bien pueden aparecerse a los hombres; se dividen en buenos o malos, según que se hayan convertido o no al islamismo.

De las creaturas corporales, el hombre es la más perfecta, creada por Alah y destinada al paraíso o al fuego del infierno. Parece como si aquél careciera de libertad y estuviera sometido al fatalismo conforme a la predestinación de Alah. No obstante, Mahoma insiste en la necesidad de las buenas obras, aunque por sí mismas no tengan fuerza salvífica, ya que si Alah tiene predestinado a alguien al infierno, puede condenarlo, aunque se haya arrepentido de veras y hecho la correspondiente penitencia. Sin embargo, las buenas obras propician a Alah.

Moral y prácticas rituales del islamismo. A pesar de la aparente contradicción apuntada en el párrafo anterior, el islam ha asociado siempre la fe con las

obras. Entre ellas destaca la afirmación del monoteísmo o unicidad de Alah y de la misión profética de Mahoma junto con la práctica de varias normas de conducta, especialmente de las llamadas «los cinco pilares» del Islam, de los cuales hablaré más tarde. El recitar la fórmula: «No hay otra divinidad que Alah y Mahoma es su profeta o enviado», dicha con intención, es necesaria y basta para que uno sea contado entre los musulmanes.

La heterodoxia

Podemos integrar los movimientos islámicos de signo heterodoxo en dos grupos: los ideológicos y los vivenciales.

La heterodoxia ideológica o doctrinal

Dada la unidad de lo religioso con lo político, su interacción irá provocando la aparición de sectas que se separan de la ortodoxia.

Los zunitas, los chiítas y los jariyitas. Actualmente el número de chiítas asciende a más de veinte millones. Son los descendientes de los musulmanes, que consideraban el califato como institución divina y, por lo mismo, correspondiente a Mahoma y a sus descendientes o, más en concreto, a Alí, sobrino del profeta y casado con su única hija, Fátima.

Desde el punto de vista teórico, tanto los chiítas como los jariyitas plantearon el problema de la incompatibilidad entre el islam y el pecado. Esta cuestión tiene una inmediata repercusión en lo político. Según ellos, un crimen de sangre excluye espiritual-

mente de la comunidad islámica al responsable. Pues por encima del aspecto terreno del islamismo está su naturaleza y proyección espirituales.

Los zunitas son los tradicionalistas (la gran mayoría de los musulmanes) partidarios del respeto total a la tradición o *sunna* (de donde procede su designación) y de todo lo recibido de los antepasados, especialmente de los coetáneos de Mahoma. Si los zunitas hubieran admitido la doctrina de los chiítas y de los jariyitas, automáticamente habrían reconocido la ilegitimidad de la dinastía omeya por haberse instaurado mediante el crimen de su fundador (Moavia), tras el asesinato de Alí por un jariyita. Esta secta extremista pedía la abolición del califato y la instauración de la república, porque Alí, del cual eran partidarios al principio, había obrado sin habilidad en sus relaciones bélicas con Moavia. Los chiítas y los jariyitas extremaron tanto su doctrina sobre el tema de la fe y de las obras que, identificándolos, un solo pecado grave causa —según ellos— la pérdida de la fe. Y, consecuentemente, todo pecador se convierte en apóstata y debe ser condenado a muerte.

Los chiítas, como casi todas las sectas islámicas, con el tiempo perdieron cohesión, dividiéndose en varios grupos. Uno de ellos es el de *los ismaelíes,* una de cuyas subsectas es conocida en el mundo occidental por reconocerse adeptos de la persona del Aga Khan.

La secta muryía. En reacción contra el extremismo anterior, surge la secta *muryía* (= «los que se abstienen»), llamada así porque se inclina hacia la abstención del juicio, puesto que nadie puede conocer el fondo interior de otra persona ni saber si es o no pecador. Y suponiendo que lo sea, tampoco es posible conocer si sigue siendo musulmán o, al contra-

rio, apóstata. El conocimiento interior del hombre y su juicio corresponde sólo a Alah. La repercusión jurídico-política se impone por sí misma; los omeyas gobiernan por legítimo derecho y deben ser aceptados como jefes de la comunidad islámica.

La secta mutazila. En cuanto a la cuestión fe-obras adopta una postura conciliatoria. El pecador no es muslim ni apóstata, sino «impío», «hipócrita». Será la doctrina que, con el tiempo, se impondrá en la ortodoxia. Según ella, la fe es necesaria para salvarse, pero debe traducirse en obras; de otro modo resulta inoperante. Además admiten distinta gravedad en los pecados, que, por muy graves que sean, no excluyen a nadie para siempre del paraíso, a no ser el de apostasía.

Pero lo definitorio de los mutazilitas en la historia posterior del islamismo es el racionalismo. Defensores de la interpretación alegórica del *Corán,* introducen el método dialéctico y los principios de la filosofía griega; en una palabra, el sometimiento de los estudios coránicos al dominio de la razón. El *Corán* deja de ser un libro eterno como el mismo Alah. Se convierte en algo que él creó en un momento determinado y que comunicó por medio de Mahoma en un tiempo concreto de la historia y en un espacio acotado, terrenal. Así se oponían a los literalistas, partidarios de la eternidad del *Corán* no sólo en su contenido, sino incluso en cuanto al material (tapas, hojas, tinta, etc.).

Además, insistiendo en la bondad de Alah, deducen su obligación de conceder lo mejor a los hombres, pues de otro modo sería injusto en cuanto iría contra su atributo principal: la bondad y misericordia. De esta manera constreñían la libertad divina, aunque

fuera por obligación no en atención de las creaturas, sino para consigo mismo, en razón de su bondad; en cambio, defienden siempre la libertad de los hombres. La ortodoxia no aceptó las teorías mutazilitas, pero no consiguió evadirse de su influjo. Esta aplicación rígida del criterio racional clarificó no pocas cuestiones y contribuyó a una noción menos antropomórfica de Alah, así como a la espiritualización del Islam.

Los qadaríes y los gabaríes. La interacción político-religiosa en el Islam provocó uno de los grandes enfrentamientos ideológicos de la historia musulmana. Algunos partidarios de los omeyas niegan la libertad humana en un intento más por defenderlos y asegurar la legitimidad de su gobierno. Los actos del primer omeya, también su crimen, estaban predeterminados por Alah desde siempre. Por tanto, no podía atribuírsele responsabilidad alguna, ya que habría sido un desenlace fatalmente inevitable.

Mahoma en el *Corán* habla a favor o en contra de la libertad humana. De acuerdo con la conveniencia del momento exalta el libre albedrío, sobre todo en las azoras mecanas, cuando él era incomprendido y perseguido. En cambio, en las medinenses se inclina de modo decidido por la absoluta omnipotencia divina, hasta el punto de afirmar una predestinación despótica. Tal vez por pertenecer al último período de la vida de Mahoma, la mayoría de los eruditos y el pueblo defendían la doctrina determinista.

Pronto surgieron dos escuelas opuestas. La de los gabaríes o yabristas afirma el determinismo de todas las creaturas, sin excluir al hombre y su actividad. El, como todos los restantes seres o cosas, está sometido al «dominio absoluto, despótico» (= «*gabr,* de donde «gabaríes, gabristas») de Alah. Al contrario, los *qada-*

ríes (de *qadar,* «decreto» divino) tratan de armonizar con la libertad el decreto divino absoluto, predeterminante de los acontecimientos y de los seres, y que llega a todas las creaturas, con la única excepción del hombre, si bien su libertad queda limitada en no pocos aspectos.

Es forzoso reconocer que el fatalismo, el determinismo, la predestinación total ha calado muy hondo en el alma musulmana, hasta el extremo de que en cierto modo ha configurado su carácter indolente, resignado, casi despojado de ansia y de los esfuerzos de superación en el doble nivel personal y nacional. Ciertamente no radica aquí la única causa de su retraso cultural, pero ayuda a explicarlo junto con el factor climatológico (islamismo, la religión del desierto, extendida en una zona isométrica de 50 centímetros de lluvia anual), la poligamia, etc. Por muchos esfuerzos que se hagan con el deseo de mitigar el fatalismo de la teología islámica y por destacar su suavidad respecto del *dahr* (destino ciego) de los poetas antiguos, comparable al *fatum* latino (de donde «hado») o a la *heimarméne* estoica, la mayoría islámica no admite la libertad humana o, si lo hace, es muy rebajada. En este consentimiento común de la comunidad islámica se apoyan los gabaríes para defender su doctrina. Pues, según una tradición, Mahoma prometió que la comunidad islámica no puede caer en error por disposición de Alah, si el consenso es universal.

El acharismo. Por razones desconocidas, su fundador, al-Achari, se separó de la secta mutazila, a la que pertenecía. Se enfrenta a ella, sobre todo al rechazar su optimismo teológico, o sea, su doctrina acerca de la obligación de Alah de conceder lo óptimo a sus creaturas. No obstante, conserva el racionalismo

como método de investigación, aunque mitigado, pues considera los argumentos de razón como de segunda categoría y especialmente útiles en la apologética contra los no islámicos, que no admiten los razonamientos coránicos por el simple hecho de hallarse en el libro sagrado. Los discípulos de al-Achari reincorporaron a su doctrina la interpretación alegórica del *Corán,* defendida y aplicada por la escuela mutazilita.

Otras escuelas teológicas. Baste enumerar algunas más: la de los maturidíes, hanbalíes y zahiríes. Esta última tiene su más destacado miembro en el español Ibn Hazm (994-1063); su padre desempeñó un alto cargo en la corte de Almanzor. Ibn Hazm fue un decidido impulsor de la teología positiva, es decir, basada en el estudio de las fuentes de la revelación islámica: el *Corán* y la tradición, aunque recurría también a argumentos de razón, cuando lo juzgaba conveniente.

Los hanbalíes y, sobre todo, los zahiríes eran rígidos literalistas. Por ello se oponían de plano a los maturidíes, a pesar de su empleo, más bien moderado, de los argumentos de razón. En cuanto al problema de la conciliación de la libertad humana con la omnipotencia de Alah y de su predestinación, los hanbalíes (como la ortodoxia) introducen entre esos dos factores —al parecer— irreconciliables la intercesión de los profetas y de los hombres buenos, gratos a la divinidad. Gracias a su intercesión ante Alah, incluso los mayores pecadores condenados al infierno podían salir de él con tal de que en su corazón no estuviera apagada la luz de la fe, sino encendida, aunque apenas fuera perceptible.

Tras la expansión del islamismo y su asentamiento desde Asia Menor hasta España, formando la media

luna del sur mediterráneo, la fertilidad de las tierras conquistadas, la prosperidad económica, la fastuosidad, el hedonismo y la vida de molicie amortiguó su fanatismo, tanto doctrinal como de lucha en la guerra santa. Por reacción surgen escuelas rigoristas. Todas predican la vuelta al islam puro, tal como lo había predicado Mahoma, a la austeridad de vida, a una reforma de las costumbres, etc. No admiten más fuentes de fe y de derecho que el *Corán,* la tradición y el acuerdo o consentimiento universal de la comunidad islámica. Como principales representantes de estas escuelas rigoristas merecen ser citados: Ibn Tumart (siglos XI-XII), cuyos secuaces recibieron el nombre de *almohades* (= «defensores de la unidad»), de empuje arrollador hasta que fueron derrotados en las Navas de Tolosa (1212); el sirio Ibn Taymiyya (siglos XIII-XIV) y su seguidor, Ibn Abd al-Wahhabad, aunque a distancia de siglos (XVIII). Este movimiento recibió de sus enemigos el nombre despectivo de wahhabiyya y, más tarde, wahhabismo, designación con la que se le nombra también en nuestros días.

La «salafiyya» o el islamismo moderno. Durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX se produce el desmoronamiento de los dominios turcos, junto con la colonización del norte de Africa: Egipto, Argelia y Marruecos, bajo el dominio de las potencias occidentales. Parecía como si el empuje musulmán hubiera llegado a la senectud y le quedaran días contados antes de su descomposición y muerte. Los mismos síntomas se detectaban en el ámbito cultural, llegándose hasta el extremo de sustituir, en Turquía, la escritura árabe por los caracteres latinos. Igualmente salta a la vista el estado deplorable del islam, carente de unidad religioso-moral y desgarrado por diferentes cismas.

Esta situación ruinosa resultaba más humillante por los deslumbradores adelantos científico-técnicos, económicos y políticos de la Europa cristiana. Este contraste produjo, por reacción, en una minoría intelectual, educada en las universidades europeas, la nostalgia del esplendor islámico del pasado. Esta minoría no se contenta con lamentos románticos; está dispuesta a revigorizar el islam para restaurar la *salafiyya* (= «el pasado», «la tradición»).

Este movimiento pretende avivar la fidelidad al espíritu islámico, así como la organización y el derecho primitivo, que habían sido capaces de elevar el islam a los tiempos cenitales del califato. Lo extranjero, en cuanto tal, debía ser eliminado e incluso exterminado a no ser que concordara con la fisonomía islámica. Se trató de purificar lo propio de las supersticiones, creencias atávicas y leyes religioso-morales que se habían ido adhiriendo a la religión musulmana, recubriendo su realidad profunda, como la hiedra a la pared o al árbol, hasta el punto de casi asfixiar su savia.

Por eso la salafiyya revisa exhaustivamente todos los temas, objeto tradicional de la preocupación de la ortodoxia: Alah, sus atributos y su antropomorfismo, la exégesis coránica y de la tradición, así como los criterios de revelación, la libertad humana, la relación entre fe y obras, etc. Propugna la rehabilitación de la mujer mediante su equiparación al varón en el derecho, en los estudios, en el desempeño de las profesiones. Se opone a la poligamia; según ellos, no pertenece a la esencia religioso-social del Islam ni fue puesta como ideal por Mahoma, aunque en los últimos años de su vida la permitiera y practicara. Culpan a la poligamia de la decadencia del vigor de los

individuos y de la familia misma, hervidero de celos, traiciones y crímenes.

A esta reacción vigorosa, a la salafiyya, atribuyen la independencia de varios países, entre ellos la India, Egipto, Argelia, Libia y Marruecos, si bien reconocen el influjo simultáneo de otros factores. Como culminación de este proceso aspiran a la reunificación del mundo árabe en una sola nación o imperio. Según algunos, este panorama implica el retorno al sistema califal, o sea, la unificación bajo la dirección de un jefe supremo político-religioso, «representante del profeta» (= *halifa,* «califa»). No obstante, en nuestros días predomina la orientación hacia una federación democrática de todos los países islámicos. La posesión de enormes reservas petrolíferas y el Estado de Israel, clavado como espina en su costado, aceleran el despertar islámico, que además se ha lanzado a una campaña proselitista preocupante hacia el centro de Africa.

La heterodoxia vivencial

Junto a la ortodoxia oficial, basada en las azoras promulgadas en Medina, ha coexistido la heterodoxia vivencial, no siempre sin conflicto; se caracteriza por su tendencia a la renuncia de las cosas de este mundo y por su orientación vital hacia la vida del más allá de la muerte. Esta tendencia se apoya en las azoras coránicas más antiguas, las mecanas. Muy pronto se impuso la tendencia hacia la acción, la guerra santa, al disfrute de la vida en este mundo, tal vez por adecuarse mejor al talante islámico de los primeros siglos, tiempo de expansión y conquista. Por ser la más generalizada se llamó la «ortodoxia» o el «Islam ortodoxo, oficial», mientras que la otra aparece como «heterodo-

xia», pero no ideológica y de signo más bien especulativo —que acabo de reseñar—, sino vivencial, de influencia directa en el sistema de vida de los individuos. Es el fenómeno del ascetismo islámico.

Algunos ponen el origen de este fenómeno en la reflexión profunda y en el ahondamiento piadoso de algunos musulmanes fervorosos sobre el *Corán* y la tradición. Sin embargo, muchos islamólogos lo atribuyen al influjo del eremitismo y del monacato cristianos. Esta segunda interpretación parece ser confirmada por el mismo *Corán.* Las pocas veces en las que se habla en él del ascetismo se refieren a la ascética cristiana, que es descrita siempre como algo extraño (*Corán* 57, 27; 5, 85-88; 9, 29-35). Además, ya antes del islamismo, los viejos poetas árabes hablan con respeto de los anacoretas y ascetas cristianos; cantan la luz de la celda, orientadora de los extraviados en la oscuridad y acogedora en la noche del desierto. La ascesis, desusada entre los beduinos, los atraía no sin veneración y curiosidad antes y después de Mahoma. Además, la expansión conquistadora puso a los musulmanes en contacto con los bonzos budistas y con los maniqueos, que influyeron en el ascetismo sufita, pero más tarde que el cristianismo; influyó también el cristianismo heterodoxo de los nestorianos (Persia, Armenia, Mesopotamia, Arabia) y monofisitas (Siria, Arabia, Etiopía).

El sufismo. Este término, empezado a usar al comienzo del siglo VIII, se deriva del árabe *suf* (= «lana») y de *sufi* (= hombre «vestido de lana»), sayal de burda lana, hábito del asceta profesional y símbolo de su apartamiento del mundo y de su entrega a Alah. Este hábito parece ser uno de los influjos de los monjes cristianos. El objetivo de los sufíes es su identifi-

cación de creaturas finitas con la infinitud de Alah. Su única preocupación consiste en acertar con el método o camino más adecuado para alcanzar esa meta altísima. A la pregunta: «¿Qué debo hacer para salvarme?» contestan: realizar «el aniquilamiento» (término técnico) del propio yo y la consiguiente absorción en la esencia divina de Alah. El «aniquilamiento» de la propia individualidad se consigue por diferentes medios.

En el proceso de acercamiento a Alah y de identificación con él se distinguen dos etapas, no siempre sucesivas. Platón llama a la primera *catarsis* o «purificación» y a la segunda *homoiosis,* «asemejación» con la deidad. En el Islam reciben designaciones diferentes: «abstención» de cuanto impide el acercamiento esforzado del hombre a Alah y «aislamiento» o soledad del «místico» con Alah. Pues el verdadero sufí suele ser definido como la persona que nada posee ni por nada es poseído a no ser por Alah. Y esto en la doble vertiente humana: la material y la espiritual.

Los tratadistas musulmanes de la espiritualidad islámica hacen un análisis mucho más pormenorizado y señalan distintos tramos de cada una de estas etapas. Ahora me limito a enumerarlos sin comentario. La primera etapa atraviesa por los siguientes estados: arrepentimiento de cuanto aparta de Alah o conversión; lucha, esfuerzo o «guerra santa mayor» contra las pasiones y apetitos desordenados; soledad y retiro; temor reverencial de Alah; abstención de todo lo que no interesa para el adelantamiento en la vida interior; renuncia a lo lícito, a lo dudoso, por el ansia del paraíso y por el deseo de ver a Alah al margen del premio o del castigo; silencio, acorde con el dicho de Mahoma («El que de veras cree en Alah, que hable

bien o que se calle»); temor y esperanza; aflicción por los pecados; renuncia al deseo; humildad; confianza total en Alah como un niño en su madre, como el cadáver en manos de quien lo amortaja, al menos como un cliente en su abogado; gratitud, certeza en la fe, perseverancia, vigilancia de la propia conciencia y actuación continua de la presencia de Alah; contento y gozo.

La segunda etapa o «aislamiento», el estar a solas con Alah, es un estado psicológico peculiar, al cual nadie puede llegar ni permanecer en él por sólo su esfuerzo; se requiere la intervención y el favor divino. En este estado, el sufí sólo piensa, espera y ama a Alah.

También en esta segunda etapa hay como varios tramos, que los especialistas en la espiritualidad islámica enuncian y comentan: servicio de Alah, deseo de desear sólo lo que Alah desea, rectitud y pureza de intención, veracidad de pensamiento y palabra, magnanimidad, recuerdo constante y gozoso de Alah, intuición, generosidad, celo, añoranza, amor, unicidad y unión con Alah.

Los sufíes se sometían a una serie de prácticas, que eran medios necesarios para poder pasar por los diferentes estados de «abstención» y de «aislamiento». El sufismo insiste en el desprecio de las riquezas y de las honras, en el menosprecio de lo contingente o con palabras de un destacado sufí (Hasan al-Basri, del siglo VII-VIII): «Vive en el mundo como si nunca hubieras estado en él y prepárate para el otro como si nunca tuvieras que dejarlo.» Recalcan también la desconfianza de lo especulativo y de los métodos racionales, la obediencia total a los maestros del espíritu, el celibato, el silencio, la soledad, el ayuno, las vigilias, la repetición mental o vocal de una palabra,

por ejemplo, Alah, o frases cortas, especialmente la profesión de fe islámica, con intensidad y afectos variados, etc.

Dadas las prácticas de los sufíes, como el celibato en muchos casos, y su consideración del islamismo ortodoxo como una religión de meras apariencias, inferior a la religión de corazón, se explica que muy pronto surgiera contra ellos un sentimiento, tal vez resentimiento, de hostilidad por parte de los tradicionistas u ortodoxos. Más aún, algunos sufíes presumían de haber alcanzado el perfecto «aislamiento» con Alah o la perfecta unión mística; de ahí que consideraran la ley canónica como una muleta, necesaria para los principiantes en el camino que conduce a Alah, y, por lo mismo, como algo transitorio. Por eso siempre ha habido, y hay también en nuestros días, cierto sentimiento de hostilidad contra el sufismo, que en algunas épocas se exacerba y se convierte en persecución (siglo IX, cuando la reacción intransigente de la ortodoxia se afianzó en Bagdad).

Pero el sufismo ha contado siempre con adeptos y defensores, entre los que descuella Algacel (1059-1111), llamado el S. Tomás de Aquino islámico. Algacel nació en Persia y es la culminación del pensamiento musulmán. Comenzó siguiendo el racionalismo de los mutazilitas. Pero en cierto momento de su vida experimentó aterrado el vacío religioso que le causaba la sobrecarga de su intelectualismo, dándose cuenta de que iba perdiendo la fe mientras enseñaba una doctrina de aristas demasiado lógicas. Por eso abandona el racionalismo, la dialéctica y los silogismos para entregarse a un irracionalismo moderado, a la confianza en la bondad de Alah. Desde entonces se refugia en el sufismo y adopta un sistema de vida contemplativa, eremítica y, a veces, cenobítica. Sus li-

bros elevaron la teología islámica a tal altura que incluso en nuestros días los pensadores musulmanes siguen fieles a sus directrices.

Los derviches. A pesar de la oposición oficial contra el ideal ascético, encarnado en el sufismo, éste se ha propagado sin cesar, a la par que se enriquecía con nuevas formas de vida ascética, como la de los *derviches.* A partir del siglo XII, personas atraídas por el espíritu del sufismo, pero imposibilitados o sin fuerzas para retirarse al desierto o vivir en celdas excavadas en la roca, especie de panal agujereado, ni de vivir en un cenobio, formaron asociaciones piadosas, llamadas *turuq* (singular, *tariga,* «camino» o norma de conducta, regla). Sus miembros, los *derviches,* vivían en el mundo, cuidaban de la educación de sus hijos, ejercían sus profesiones, pero aceptaban una regla que les obligaba a la obediencia prestada al jeque o fundador y a sus sucesores, a la ley del arcano u obligación de guardar secreto y al apoyo mutuo. Incluso hay derviches que viven en común como los sufíes de vida cenobítica.

Los «santones». Su definición real no coincide con la dada por el *Diccionario de la Real Academia Española:* «El que profesa vida austera y penitente fuera de la religión cristiana; dícese especialmente del mahometano que hace esa vida.» Esta definición, aparte del uso de «mahometano»» por «musulmán» o «muslim», confunde los santones con cualquier asceta: sufí, derviche. «Santón» es la persona especialmente grata a Alah y protegida por él, con la consecuente función de intercesor ante Alah en favor de la comunidad islámica.

Exceptuado Mahoma, que sobrepasa cualquier clasificación, santones fueron los cuatro primeros califas ortodoxos: Abu Bakr, Omar, Otmán y Alí. La lista de santones se completa con numerosos hombres piadosos, juristas, contemplativos, guerreros famosos caídos en la guerra santa, etc. Su intercesión ante Alah es tan beneficiosa para el Islam que, si alguien maldice su memoria, se convierte en hereje.

«*Los pilares del Islam*»

Mahoma no pretendió elaborar una completa teología dogmática y moral. La elementariedad de su doctrina conllevó un empobrecimiento desde el punto de vista de la historia de las ideas, pero fue sin duda factor decisivo en cuanto a la eficacia propagadora del Islam y a la fuerza cohesiva de los clanes y tribus beduinos, con frecuencia rivales entre sí. Los ascetas y pensadores islámicos posteriores enriquecieron el núcleo esencial, contenido en el *Corán* y la tradición, con disquisiciones metafísicas, jurídicas, etc.

La moral islámica impone al creyente cinco preceptos cardinales, llamados «pilares del Islam». Prescindo del primero: *obligación de hacer la profesión de fe,* que ya se ha expuesto al hablar de la ortodoxia. Las cuatro columnas restantes son las siguientes:

Recitación de la oración canónica. El musulmán, con uso de razón y mayor de edad, está obligado a la práctica ritual de la oración, cinco veces al día: por la madrugada, al mediodía, a la tarde, a la puesta del sol y por la noche. Puede hacerse a solas o colectivamente en la mezquita.

La oración canónica aúna la disposición interior, las palabras y los ademanes corporales. El muslim,

colocado con la mirada hacia la Meca, expresa de pie la intención de hacer la oración correspondiente. A continuación recita la azora introductoria, mientras baja las manos y coge la muñeca izquierda con la mano derecha; inclina el tronco hasta que las palmas de la mano tocan la rodilla e inmediatamente se yergue. Después se arrodilla, toca el suelo con las manos y con la frente; endereza la parte superior del cuerpo (el tronco), continuando arrodillado con las manos en los muslos. Repite la prosternación y dice «¡Alah es grande!». De rodillas y con el tronco erguido, manos en los muslos, recita la profesión de fe. Luego bendice a Mahoma y a los musulmanes presentes, si los hay, volviendo su cabeza hacia la derecha y hacia la izquierda. Se pone de pie y ha terminado el tiempo sagrado de la oración ritual.

Los cinco momentos diarios de la oración son anunciados por el muecín o almuedano desde el alminar o «torre» de la mezquita. El viernes, día sagrado de la semana islámica, los musulmanes tienen obligación de participar en la oración del mediodía, celebrada en la mezquita. Pero, por lo demás, es un día de trabajo.

El azaque o limosna. Todo musulmán debe manifestar su generosidad mediante la limosna legal. Es una especie de impuesto sobre los productos del campo, los frutos, el ganado, el oro y la plata, las mercaderías. Se destina a los pobres, a la guerra santa, etc.

El ayuno. Una vez al año el musulmán debe practicar el ayuno durante todo el mes del Ramadán desde el amanecer hasta la noche o, con la fórmula coránica, desde que se puede diferenciar un hilo blanco de uno negro hasta que no sea posible distinguirlo.

Todo muslim, sano corporal y mentalmente, desde la pubertad hasta los cuarenta años, debe abstenerse

durante el Ramadán de toda clase de alimentos y bebidas, de fumar, de perfumes y de relaciones sexuales. Pueden hacerlo durante la noche. En los países de mayoría musulmana, el ritmo de la vida social queda como paralizado durante el día, mientras que, sobre todo en las ciudades, se acrecienta durante la noche con reuniones, convites, casas y sitios públicos iluminados, vendedores ambulantes y concurrencia en los cafés.

La peregrinación a la Meca. Este precepto obliga, al menos, una vez en la vida. El territorio circundante de la Meca es sagrado. Por eso en él debe vestirse una indumentaria arcaica, que consta de dos piezas de tela blanca sin costura y andar descalzo o con babuchas, no con zapatos. Así se simboliza el paso del terreno profano al sagrado. Los ritos consisten en dar siete vueltas a la Kaaba, recinto cuadrangular de 12 × 10 m y 15 de de altura; en su ángulo este, a metro y medio de altura sobre el suelo, se halla la piedra negra. Además hay que recorrer otras siete veces el trayecto entre la mezquita, la Kaaba y las colinas próximas a la ciudad. Se asiste a procesiones, recitación de oraciones rituales, sacrificios de animales, lanzamientos de piedras a unos montones determinados.

Si un musulmán carece de recursos para hacer personalmente esta peregrinación o si la ruta ofrece peligros graves, puede delegar en un sustituto.

La pureza ritual

El estado de pureza es ritual, o sea, exigido para la realización de varios ritos islámicos, como la oración o la peregrinación y, en general, de cualquier acción

cultual, así como después de algunos actos contaminadores: el nacimiento de un hijo, relación sexual, la menstruación. La pureza ritual se adquiere mediante el lavatorio menor (del rostro, cabeza, brazos hasta los codos, pies) o mayor (de todo el cuerpo), que debe hacerse con agua o, si se carece de ésta, con arena. Pero la adquisición de la pureza ritual no se reduce a algo meramente ritualístico, mágico; el lavatorio, así como el cumplimiento de los restantes deberes religiosos, debe ir precedido de la «intención» o idea y deseo de hacerlo según lo estatuido, de modo grato a Alah.

XIII.

El yahvismo israelita, prehistoria del cristianismo

«No penséis que he venido a derogar la Ley y los Profetas; no he venido a derogarlos, sino a llevarlos a su plenitud», dice Jesucristo (*Mateo* 5, 17). Y por Ley y los Profetas se entiende todo el *Antiguo Testamento*. Jesús procede respecto a él como un maestro en pintura que completa el cuadro iniciado por uno de sus discípulos aventajados y, además, lo perfecciona, dándole categoría de obra consumada.

El cristianismo es una religión, la religión verdadera; mensaje divino y eterno que es sintonizado por los hombres y transmitido en una onda determinada de la geografía y cronología terrenas. Conocemos su lugar de nacimiento: Palestina, el pueblo judío. Pero pronto se difundió por todas las regiones que bordean el Mediterráneo. Judío es el *Antiguo Testamento,* prehistoria del cristianismo; mas si éste hunde sus raíces y brota en el judaísmo, la vid cristiana se extiende por terreno grecorromano, donde pronto prescinde de los rodrigones de la diáspora judía y sin su sostén ramifica y se mete en pueblos y gentes indígenas.

La revelación divina y sus dos leyes: la encarnación y la escatología. La revelación divina, en su doble vertiente vetero y neotestamentaria, no es un aerolito

que, caído del cielo, deja una cavidad más o menos profunda, pero sin conseguir enraizar en la tierra. Es una realidad sobrenatural: en el *Antiguo Testamento,* por medio de Moisés y los Profetas, se prepara el camino para la llegada del Mesías, el Esperado; en el *Nuevo* se nos comunica por medio del mismo Mesías, Jesucristo, Dios-Hombre, cuyo altavoz hasta el final de los tiempos es el Magisterio de su Cuerpo Místico, la Iglesia por El instituida. Como Cristo, la Revelación divina sólo excluye el «pecado», lo heterodoxo, pero no elimina del todo posibles interferencias histórico-culturales. Por eso nada de extraño tiene que, a primera vista, el yahvismo israelita pueda parecer una religión celeste y étnico-política más.

Pero, además de esta ley encarnacionista, la Revelación divina marcha hacia su plenitud sobre otra ley igualmente básica: la de la escatología. También, como Cristo del pecado, la Revelación sobrenatural puede aparecer más o menos recubierta de elementos recibidos del medio ambiente, superados o, al menos, superables con el progresivo desvelamiento de su manifestación. La ley escatológica lo conduce a un constante afinar la sintonía con el mensaje divino. De ahí que, ya en el *Antiguo Testamento,* presente diferencias esenciales respecto de todas las restantes religiones, incluso de las más afines.

Tras enunciar las notas comunes del yahvismo en relación con las demás religiones, expondré las notas diferenciales.

Características celestes del yahvismo

Me limito casi a enumerar las principales características que en el capítulo dedicado a la «Constante celeste» están algo más explayadas.

Yahweh, divinidad celeste. De Yahweh no puede afirmarse, sin lugar a duda, como de los dioses celestes, la coincidencia etimológica de su nombre con «luz, cielo», aunque no faltan quienes así lo creen; los restantes rasgos analógicos confluyen en concebirlo como divinidad celeste, luminosa. De hecho, el viento, la brisa (2 *Sam* 5, 24; 1 *Reg* 19, 11-18) y la luz son reflejos de su gloria; el vestido con que se presenta ante los hombres. Sus teofanías, en la mayoría de los casos, son brillantes, van acompañadas de fuego, relámpagos, tal es el caso del Sinaí (*Ex* 19, 16; 3, 3 ss.), columna de fuego en el desierto (*Ex* 40, 34 ss.), en el templo (1 *Reg* 8, 13).

Divinidad concebida como masculina. La religión hebrea acentúa la representación masculina de Dios con toda la intensidad posible; en ella es absoluto, pues no reconoce más que un solo Dios, Yahweh. No se ha conservado ni el más somero rastro de deidades femeninas, hasta el extremo de que el hebreo no podía nombrarlas; su idioma carece de una palabra para decir «diosa». Pero es evidente que una cosa es el nombre divino y su representación, y otra totalmente diferente el contenido profundo de la fe. Pero de esto hablo en otro apartado de este mismo capítulo.

Dios Padre. Además de ser concebido como divinidad masculina, «Dios», Yahweh es Padre. No obstante, resalta en El lo lejano y transcendente del ser divino. De ordinario prevalece su justicia sobre su misericordia. Además, Yahweh generalmente es Padre del pueblo israelita[1]. Y es Padre, merecedor res-

1 2 *Reg* 7, 14; 1 *Par* 22, 10; *Ps* 88, 27; *Is* 22, 21, etc.

petuoso, pero sin la rigidez existente en el trato con las deidades supremas de las religiones celestes, en las cuales reciben también esa designación. En el *Antiguo Testamento,* la paternidad divina es formulada asimismo con expresiones preñadas de amor y de ternura. En algunos testimonios tardíos, la paternidad divina se relaciona con los individuos, con los justos, que son «hijos de Dios» y «se glorian de tener a Dios por Padre» (*Sap* 2, 16-18).

Dios transcendente. Moisés, al ver la zarza sinaítica ardiendo, percibe la presencia del Señor, pero se da cuenta de que no es de aquí, no actúa inmerso en el mundo el ser que tiene ante sí, aunque se halle presente como se desprende de sus palabras; lo transciende. Moisés, como Abrahán, Jacob, Isaías y cuantos en el *Antiguo Testamento* recibieron la visita de Yahweh, está convencido de encontrarse con Alguien de naturaleza y potencia transcendente. Nunca lo sienten inmanente, dentro de ellos ni se reconocen penetrados e invadidos por su realidad superior.

Lo «tremendum» en el yahvismo. En la vida religiosa de todo el *Antiguo Testamento* resuenan los ecos de los truenos de la teofanía en el Sinaí; nunca se extinguió el resplandor sobrecogedor de sus rayos. Esta teofanía imprimió en el hondón de la conciencia israelita un sentimiento que jamás desaparecerá: «Y atemorizados, llenos de pavor, se estaban lejos» (*Ex* 20, 18). Hasta el justo vive como dominado por la transcendencia, excelsitud y poder de Yahweh, que resalta más por la conciencia de su propia debilidad e infidelidades. De ahí el miedo que se apodera de cuantos se ponen en contacto especial con El. Las apa-

riciones de Yahweh se acomodan siempre a un mismo esquema: epifanía divina, reacción del vidente que se tapa el rostro para evitar la muerte ocasionada por la visión de la divinidad y, en fin, palabras de aliento de Yahweh mediante la promesa de su asistencia peculiar durante el cumplimiento de la tarea encomendada [2].

Si con el tiempo fue amortiguándose el miedo que experimentaron en el Sinaí, quedó el temor respetuoso ante la majestad de Dios. De ahí que terminaran por no pronunciar las cuatro letras sagradas por ser las del nombre de YaHWeH; sustituyeron el tetragrama sagrado (la puntuación vocálica data de época muy posterior) por *Adonay, Kyrios* en la versión de los LXX («Señor» en castellano), término cargado también de reverencia y veneración. El pueblo judío ha sido siempre y es portador de este sentido religioso.

Antropomorfismo de Yahweh. De ordinario, los hagiógrafos, autores inspirados, se acomodan al conocimiento popular de los israelitas y describen a Yahweh con rasgos antropomórficos o «humanos» en el plano psíquico-somático, no en el familiar como los restantes dioses celestes, pues Yahweh es único; carece de esposa e hijos. De hecho se le atribuyen manos, nariz, oídos, boca, pies, labios, brazos, lengua, ojos, rostro, espalda, y también toda la gama de sentimientos humanos: ira, enojo, compasión, arrepentimiento. El número de citas confirmatorias excusa la referencia a alguna.

Los antropomorfismos son un medio plástico del conocimiento de Dios; los hagiógrafos se valieron de

2 *Ex* 3, 4 ss.; 1 *Reg* 19, 15 ss.; *Jud* 6, 22 ss.; 13, 22; *Is* 6, 5 ss., etc.

él, cargándole de un elevado contenido espiritual. La prohibición mosaica de hacer imágenes de Yahweh prueba que carece de figura humana. La índole anicónica de Yahweh excluye su realidad corporal, humana. Yahweh es «espíritu» (*Is* 31, 3).

El yahvismo, religión étnico-política

Confusión de los orígenes, así como de la historia sagrada y civil. El origen de las religiones étnico-políticas se pierde en la prehistoria de cada pueblo o nación. En el yahvismo no ocurre del todo así; por ser una religión revelada es Dios mismo su fundador, aunque se valga de mediadores. Pero en el fondo tropezamos con la coincidencia en la misma persona, Abrahán (siglo XIX-XVIII a. C.), de doble origen: el vital-humano por descendencia genésica y el cultual-religioso por medio del establecimiento de la alianza con Yahweh.

Yahweh mantuvo su alianza con todos los descendientes de Abrahán, entre ellos con Jacob, padre de las cabezas de las doce tribus israelitas, nombre derivado de este antepasado epónimo al ser cambiado su nombre Jacob por el de Israel (*Ex* 32, 29). Y la fue renovando después con su pueblo. Es un dato manifiestamente favorable a su condición étnico-política, confirmada por la presentación de Yahweh como la divinidad de los antepasados. El «Yo soy el Dios de vuestros padres» [3] y, en concreto, algunas veces «El Dios de Abrahán, de Isaac, de Jacob» (*Ex* 3, 6, etcétera) remachará con insistencia de ritornello este aspecto étnico-político del yahvismo.

3 2 *Par* 28, 9; *Jdt* 9, 13, etc.

Esta alianza, en gestación durante la existencia israelita en estado tribal, es promulgada oficial y solemnemente en el Sinaí (*Ex* 3, 1-17). Tanto los acontecimientos extraordinarios de la historia de Israel [4] como sus continuas rupturas por culpa del pueblo [5] servirán de ocasión propicia para recordar la solemne alianza casi siempre con la misma fórmula: «Yo seré vuestro Dios y vosotros mi pueblo» [6].

Tendencia a la conservación-prosperidad de la comunidad. De la convergencia, antes indicada, de lo religioso con lo tribal y nacional en la misma persona fluye su identidad de destino. Lo civil y lo religioso son aguas del mismo manantial, discurren casi siempre por el mismo cauce y desembocan juntas. La desembocadura común del yahvismo y de Israel se halla, sin duda, situada en la ribera ansiada del Mesías.

Dios va perfilando la figura de un Mesías espiritual, salvador de Israel y de todo el género humano, portador de una salvación escatológica, iniciada en esta vida y consumada más allá de la muerte. Sus perfiles y los pasos de la concretización de la persona y de la misión mesiánicas (hijo de mujer —protoevangelio—; de Abrahán, Jacob, David; nacido en Belén —Miqueas—; «varón de dolores», «justo paciente por todos» —Isaías—, etc.), hasta su misteriosa aparición en Jesús de Nazaret, que despliega al aire el destino universal, soteriológico y escatológico de su mensaje, recorren el camino de la «Historia de la salvación», conocido por todos.

4 *Josué* 8, 30 ss.; *Deut* 11, 1 ss., etc.
5 *Jud* 2, 1 ss.; 6, 8 ss., etc.
6 *Ex* 6, 7; *Lev* 26, 12; *Deut* 16, 17; *Is* 2, 6, etc.

Pero los israelitas entienden el mesianismo desde un ángulo étnico-político; esperan un Mesías-caudillo, salvador de su pueblo que lo librará de la dominación extranjera (romana). De ahí que la vida religiosa del pueblo y el culto oficial tendiera a la conservación de Israel y a su predominio sobre los demás pueblos. Por eso en la conciencia israelita caló con hondura más sentida la convicción y la esperanza de la salvación comunitaria, la restauración e imperio del pueblo judío, que la ilusión por la salvación individual. La subsistencia en el sheol, tras la muerte, era demasiado sombría como para desearla [7].

Pragmatismo religioso. Del pacto entre Yahweh y su pueblo fluye una serie de derechos y obligaciones recíprocas. Pueden resumirse en la presencia divina en medio del pueblo (Arca de la alianza, templo de Jerusalén) como garantía de la prosperidad material y espiritual, y en la fidelidad de Israel a la ley, a las normas y mandatos del Señor «celoso» (*Ex* 20, 5, etc.), que no permite compartir el culto con otras divinidades. Las catástrofes, las derrotas, el cautiverio en Nínive o Babilonia, las invasiones, que continuamente amenazan y con frecuencia asolan la tierra prometida, pesan en la conciencia israelita con remordimiento por sus infidelidades a la alianza y la impulsan a retornar a su Dios con fervor renovado.

En todos los libros sagrados, especialmente en los históricos, resalta este pragmatismo que implica el convencimiento absoluto de que, si se mantiene fiel a Yahweh, el éxito coronará todo su quehacer político-militar, mientras que su infidelidad apretará en el

7 Cf. M. Guerra, *Antropologías y...*, 378-389, 482 ss.

mismo instante el resorte descargador de la desgracia y del castigo. Por eso los libros históricos del *Antiguo Testamento* elaboran una teología de la historia.

Carácter teocrático del Estado israelita. La alianza entre Yahweh e Israel, base de su vida religiosa y de su historia político-cultural, justifica y explica su teocratismo. Lo sagrado sale del cauce específicamente religioso para desbordarse, inundando las vertientes del quehacer profano o civil. A diferencia de otros pueblos que nos han dejado en herencia su lengua, su cultura, su derecho o cualquier otro aspecto, el legado del pueblo escogido es preferente, por no decir exclusivamente religioso; hasta su literatura coincide con los libros sagrados. En cuanto cumplió con su cometido de entregarnos la salvación por medio de Jesucristo, el pueblo judío se diluye y disemina; antes las diez tribus se extinguieron en cuanto unidad étnico-política en el momento mismo en que perdieron la cohesión religiosa.

Es natural que un pueblo de un origen, de un destino y de una contextura sacral de este tipo se halle marcado por el sello de la teocracia en un maridaje indistinto de lo religioso y de lo civil en cualquier área de su existencia. Abrahán une en su persona el título de paterfamilias y antepasado fontal de todo el pueblo con el de profeta (*Gén* 20, 7) y sacerdote. Las doce tribus, unidas por el culto de Yahweh y por su llamada a caminar en dirección a la tierra prometida, pasaron del estadio tribal al de pueblo o nación por obra de un hombre, que al mismo tiempo desempeñaba las funciones de caudillo y profeta (*Os* 12, 14). Moisés recibe del Señor la legislación y, en cuanto delegado de Yahweh, la impone al pueblo.

El poder supremo reside siempre en Yahweh, que recibe el título de «rey de Israel» [8]; éste, en réplica, es llamado por el Señor «reino de sacerdotes» [9]. Cuando las circunstancias aconsejaron la instauración de un poder real centralizado a fin de resistir la avalancha de los filisteos, las personas responsables se cuidaron muy bien de evitar el riesgo que, para la teocracia, podía surgir de una monarquía autocrática. Por eso el rey aparece siempre como el representante de Yahweh-rey, como el ungido del Señor y ungido precisamente por un hombre de Dios, por un profeta [10]. Es cierto que en Israel nunca recibe el título de sacerdote a diferencia de las restantes teocracias orientales, mas siempre influye decisivamente en la vida religiosa, así como en la organización cúltica: traslados del arca de la alianza, construcción del templo, supresión de los «altos» idolátricos [11].

Huellas de la religiosidad telúrica

Las huellas telúricas, que aparecen en la historia sagrada de Israel, se deben siempre a contagio de la religiosidad de los pueblos convecinos (cananeos) y limítrofes; son pisadas ajenas al yahvismo e incompatibles con él.

La serpiente. Como en la lucha que tuvo lugar en el paraíso [12], Yahweh vence siempre a la serpiente, epifanía y morada de la diosa Telus y animal telúrico por

8 *Num* 23, 21; *Ex* 15, 18.
9 1 *Sam* 8, 7; 12, 17.
10 1 *Sam* 12, 5; 24, 7; 26, 11 ss.
11 2 *Reg* 23, 5-15; 6, 8, 2; 2 *Sam* 2, etc.
12 Véase M. Guerra, *La narración del pecado original, un relato etiológico y parenético,* «Burgense» 8 (1967) 9-64.

antonomasia, como ya se ha expuesto. La victoria yahvista solamente queda un tanto desdibujada en un momento de la vida israelita, vertebrado sobre dos pasajes del *Antiguo Testamento* que permiten entrever la confusión de la representación celeste de Yahweh durante un período bastante prolongado. Por obra de este proceso heterodoxo en el yahvismo terminó por quedar confundido con un elemento tan descaradamente telúrico como la serpiente metálica. El rey Ezequías (siglo VIII-VII a. C.) «hizo lo que es recto a los ojos de Yahweh, enteramente como lo había hecho David» (2 *Reg* 18, 3). Precisamente Ezequías recibe esta alabanza de rectitud ante Yahweh por haber eliminado diversos elementos de culto pagano; uno de ellos, el principal, es la serpiente de bronce: «Destrozó la serpiente, que había hecho Moisés (*Num* 21, 8-9), porque los hijos de Israel hasta entonces habían quemado incienso ante ella, dándole el nombre de Nejustán» (2 *Reg* 18, 4).

No consta que fuera reconstruida. Sin embargo, tras la muerte de Ezequías, mientras ocupó el trono su hijo Manasés (años 687-682 a. C.), en pormenorizada antítesis con la conducta de su padre, «hizo mal a los ojos de Yahweh»; volvió a todas las prácticas introducidas por contagio de otros pueblos. Así, por lo que se refiere a nuestro tema, «se dio a la observación... de las serpientes, para obtener pronósticos» (2 *Reg* 21, 6). De esta manera nos enteramos de la vigencia en Israel, de uno de los aspectos típicos de la virtualidad telúrica de la serpiente, a saber, su poder mántico o adivinatorio, del cual ya he hablado.

El toro. Tras la subida de Moisés al Sinaí, como se demoraba su regreso, Aarón, por encargo del pueblo, hizo un becerro de oro. Al verlo exclamaron: «¡Este

es tu dios Israel, el que te ha sacado de Egipto!... ¡Mañana habrá fiesta en honor de Yahweh!» (*Ex* 32, 1 ss.). Si pudiéramos entrevistar a los adoradores de este «toro de oro», no nos ofrecerían de él la interpretación metálica ni la imagen caricaturesca que a veces solemos dar. Sin duda, nos hablarían del buey Apis venerado en Egipto y de cómo el toro, junto con la serpiente y el macho cabrío, eran los animales tradicionalmente vinculados a la diosa madre Tierra.

Más tarde, Jeroboam «hizo dos becerros de oro, y dijo al pueblo: ¡Ahí tienes a tu Dios, que te sacó de Egipto!» (1 *Reg* 12, 28). La erección de estos dos becerros en Betel y en Dan, con su correspondiente sacerdocio, fue el aglutinante religioso de las diez tribus integrantes del reino de Israel frente al de Judá con su centro sagrado en Jerusalén y su templo. Reaparece la identificación entre la historia sagrada y la civil. Esta escisión, operada en el pueblo escogido tras la muerte de Salomón, además de política es un cisma religioso. Aquí influyó el recuerdo del becerro de oro, adorado junto al Sinaí como representación teriomórfica o «animal» de Yahweh, reminiscencia de lo visto por ellos en Egipto; el culto egipcio al buey-toro Apis va unido al joven dios mistérico Osiris. Pero pudo influir también el culto al dios «El» de Ugarit, que asimismo recibe el título y la forma de «toro». Conocida es la sinonimia de Yahweh y de El entre los israelitas (*Num* 23, 8), teónimo presente todavía como sufijo en tantos nombres propios castellanos de origen bíblico.

Baal. Otra contaminación telúrica, endémica en el reino de Israel, es el culto tributado a Baal por con-

tagio de los pueblos circundantes. Y en algún momento fue tan intenso que Yahweh sólo contaba con un profeta (Elías), mientras que Baal tenía cuatrocientos cincuenta (1 *Reg* 18, 22). Baal es un joven dios, vinculado a su hermana y esposa Anat, diosa madre de la fertilidad agraria y de la fecundidad. La muerte de Baal a manos de Mot, la dispersión de sus miembros, su búsqueda por Anat, la cual lo encuentra resurgido en sintonía con la primavera, recuerda el proceso similar de Osiris, Isis y Seth.

Pero todas estas figuraciones y cultos son heterodoxos dentro del yahvismo; a ellos se sintieron inclinados los israelitas por ser «pueblo de dura cerviz» (*Ex* 32, 9, etc.) y por contagio de la religiosidad telúrica de los pueblos convecinos y limítrofes. Por eso están reiteradamente prohibidos en las condenas de la idolatría, así como por la imposición del anicomismo («ausencia de imágenes») en el plano de las artes plásticas y del antropomorfismo, no del teriomorfismo, en las descripciones literarias [13].

Notas definitorias del yahvismo que lo diferencian esencialmente de las restantes religiones

Queda expuesta la incompatibilidad del yahvismo israelita con la religiosidad telúrica. Resta trazar los rasgos específicos de esta religión, que al mismo tiempo la diferencian esencialmente de las religiones más afines a ella —por obra de la ley de la encarnación—, o sea, de las celestes y étnico-políticas.

13 *Ex* 20, 1 ss., 22-23, etc.

Monoteísmo

El monoteísmo israelita es un misterio. Y lo es no porque los pueblos primitivos fueran incapaces de llegar al conocimiento racional del Dios Uno. La historia de las religiones muestra la existencia del monoteísmo en los pueblos de la antigüedad y precisamente en no pocos de los actuales más primitivos de Africa o Australia. Lo inexplicable del monoteísmo israelita se esconde en su realidad única a lo largo de su historia milenaria. Todos los restantes pueblos convecinos y limítrofes: los moabitas, los amonitas, los cananeos, los mesopotamios, los egipcios, los hititas, etc., o, con otras palabras, todos los pueblos semitas e indoeuropeos (en su etapa histórica) eran politeístas; en algunos casos, las religiones tienen muy marcada la impronta henoteísta, como es el caso de los cananeos y los de religiosidad telúrico-mistérica. El monoteísmo israelita es una isla que jamás fue inundada del todo; nunca dejó de ser monoteísta si no todo el pueblo, al menos «un resto», un fermento fiel. Eso no obsta para que algunas veces las salpicaduras de las creencias politeístas circundantes alcanzaran a no pocos de los israelitas.

El carácter «celoso» e intransigente (*Ex* 20, 5-6; *Deut* 5, 9-10, etc.), en este punto dogmático capital, de Yahweh jamás admite a otros dioses junto a El; los excluye y conlleva el monoteísmo en calidad de su naturaleza y primera nota definitoria. De hecho, los israelitas ortodoxos han creído siempre en Yahweh y sólo en El, aunque no siempre expliciten del mismo modo su creencia en El como único Dios. Y esta creencia no es resultado de una reflexión especulativa de un grupo de pensadores. Los libros sagrados no son un tratado de teodicea o teología

natural, racional, ni de «Dios Uno». El monoteísmo es convicción de una fe que se impuso en el Sinaí, pero que aparece ya desde Abrahán, raíz primera del tronco genealógico del pueblo israelita. Y esto a pesar de que los antepasados de Abrahán, en Ur de Caldea, eran idólatras (*Jos* 24, 2), probablemente creyentes y veneradores del panteón politeísta de Ur y Jarrán, a cuyo frente figuraba el dios lunar Sin, protector de los pastores trashumantes. La nueva creencia y conciencia religiosa de Abrahán, surgida de modo imprevisto en su desplazamiento hacia Canaán, fue debida a la revelación divina y a las profundas vivencias religiosas de Abrahán, narradas —al menos algunas— en el *Génesis*. Moisés en el Sinaí recibe asimismo la revelación divina.

El monoteísmo israelita aparece algunas veces como una imposición, que les prohíbe adorar a otros dioses [14], pues Israel es su pueblo, «su propiedad» (*Ex* 19, 4 ss.). Sólo Yahweh merece su culto y adoración. En otras escenas bíblicas se trata de una formulación teórica, en cuanto se apoya la aceptación exclusiva de Yahweh en una razón expresiva de la inanidad de los ídolos, o sea, de los tenidos por divinidades por otros pueblos y adorados en sus representaciones, imágenes, etc.: «No os apartéis de Yahweh, pues será ir tras vanidades, que no os ayudarán ni salvarán, porque nada son» (1 *Sam* 12, 21). En el *Deuteronomio* y, mucho más, en los Profetas se afirma explícitamente la unicidad de Yahweh, su condición de Dios único en Israel y fuera de él: «Yahweh es el Dios verdadero y no hay otro Dios más que El» (*Deut* 4, 35).

14 *Ex* 20, 3 ss.; *Deut* 5-7, etc.

Los críticos racionalistas, el protestantismo liberal, el modernismo han elaborado todas las elucubraciones e hipótesis posibles en orden a explicar el origen de esta creencia monoteísta por la analogía religioso-cultural con otros pueblos, por los condicionamientos histórico-sociológicos de Israel y por motivaciones psicológicas tanto personales como colectivas. Pero una tras otra han ido sucediéndose sus teorías, prueba evidente de su carencia de una cimentación científica. El monoteísmo israelita sigue erguido como un enigma indescifrado e indescifrable para quien lo intente valiéndose sólo de recursos humanos. La creencia israelita en un solo Dios, personal, transcendente, ético, providente, justo y misericordioso es uno de los grandes interrogantes de la historiografía religiosa de la humanidad. El misterio del monoteísmo israelita, tanto en cuanto a su origen cuanto a su conservación milenaria, no se consigue desvelar si no se admite una revelación sobrenatural, positiva de Dios.

Naturaleza ética, moral, de Yahweh

Aunque tal vez se dé alguna excepción, el politeísmo parece estar reñido con la naturaleza ética, con la condición moralmente buena, con la santidad de sus dioses. No sé si será forzar un tanto el texto y su contexto, pero es verdad la afirmación de Ana, madre del profeta Samuel (siglo XI a. C.): «No hay santo como Yahweh» (1 *Sam* 2, 2).

Las notas distintivas de los dioses, integradores de cualquier panteón politeísta, por ejemplo, el helénico, respecto de los mortales casi quedan reducidas a su poder sobrehumano y a su inmortalidad. Pero no son éticos; no se someten a normas objetivas de moralidad. Precisamente se sirven de su potencia y astucia sobre-

humanas para satisfacer sus deseos libidinosos o para apropiarse de lo ajeno. Pueden verse algunos textos, que lo confirman, en el libro tercero de esta obra (capítulo III, número 3). Sin escrúpulo alguno moral, el politeísmo no suele ir unido a un comportamiento ni a un concepto monogámico del dios supremo. Este, lo mismo que las restantes deidades, aparte de con su legítima esposa (Hera, Juno, etc.), mantiene relaciones amorosas con otras deidades y también con mujeres mortales, e incluso mediante la metamorfosis en animales. En algún caso, la unión entre los mismos dioses (Ares-Afrodita) degenera en una escena burlesca y de máxima degradación del pudor y de la moralidad (*Odisea* 8, 266 ss.). Algo similar puede afirmarse de las divinidades telúricas; entre sus actos de culto no faltaban verdaderas orgías sexuales: fiestas dionisiacas, báquicas, de los Baales cananeos.

Yahweh, al contrario, es una divinidad esencial y eminentemente ética en el sentido pleno de este término. En la memorable teofanía de Yahweh al profeta Isaías (mediados del siglo VIII a. C.) (*Is* 6, 3), los serafines entonan el «¡Santo, Santo, Santo, Yahweh Todopoderoso!», enumeración triple del mismo adjetivo, forma hebrea de hacer el superlativo. Yahweh, Dios, es el «Santísimo», el puro, el moralmente bueno por antonomasia, creador del mundo y de todas las cosas, también buenas antes de que el hombre introdujera el mal y los males por medio del pecado (*Gen* 1 y 3). La santidad de Yahweh no se queda en sí mismo; se comunica de alguna manera no sólo a lo creado por El, sino de modo especial a sus escogidos, a su pueblo. Por eso la santidad, no sólo ritual, sino también y sobre todo moral, es una exigencia para los israelitas. La razón coincide siempre: la necesidad de

conformar su conducta a Yahweh: «Sed santos, porque yo, Yahweh, soy santo» (*Lev* 19, 2). Este precepto obliga a todo el pueblo [15] y especialmente a los sacerdotes (*Lev* 21, 8). La santidad de Yahweh es incompatible con cualquier clase de mancha, impureza e inmoralidad tanto material como espiritual.

La santidad del Dios uno y único, por una parte, aparece muy resaltada en el *Antiguo Testamento,* y, por otra, contrasta fuertemente con la inmoralidad o, si se prefiere, amoralidad de los dioses politeístas de los pueblos convecinos de los israelitas a lo largo de toda su historia. Por eso, aunque sin razón, algunos autores, como E. Sellin, se atreven a afirmar que la religión mosaica se reducía a la práctica del decálogo, excluyendo los sacrificios cruentos, que habrían sido introducidos por influjo cananeo; es decir, conceden al yahvismo una condición exclusivamente ética.

Además, la santidad de Yahweh le lleva a reprobar y castigar la «injusticia» o falta de santidad, así como a recompensar a los «justos» o «santos», aunque el premio y el castigo se reciban con frecuencia en esta vida. Yahweh castiga o premia según se cumpla o no lo legislado por El. Y en esta materia el *Antiguo Testamento* ofrece otra novedad. Durante la antigüedad, en Oriente, no es raro atribuir a la divinidad la legislación, redactada de modo impersonal, reguladora de la actividad personal y social. Pero Yahweh, al promulgar sus mandamientos, habla en primera persona [16]. Es una novedad estilística que refuerza la obligatoriedad de lo así promulgado, al mismo tiempo que anuncia su origen divino.

15 *Lev* 11, 44; 20, 8, 26.
16 *Ex* 20, 1 ss.; *Deut* 5, 1 ss.

Religión revelada

Propio de las religiones celestes y étnico-políticas es el desconocimiento de su fundador. Sus orígenes se pierden en la nebulosa prehistórica de cada pueblo. Lo mismo acontece con las religiones telúricas y mistéricas. En cambio, conocemos el origen del yahvismo: Abrahán (siglos XIX-XVIII a. C.) y el nombre de su principal impulsor: Moisés (siglo XIII a. C.). Es claro que empleo el término «yahvismo» en un sentido amplio, en cuanto sinónimo de religión del pueblo escogido, aunque en algunos libros de la Sagrada Escritura el nombre de la divinidad sea otro. Pero el yahvismo es una religión revelada; sólo a través de la revelación sobrenatural llegó Israel al conocimiento de la naturaleza de Yahweh y de su peculiar vinculación con El, la alianza. Podríamos decir que Dios mismo es su fundador, aunque se valga de mediadores: Moisés y los profetas, para recordar su doctrina y exigencias éticas a su pueblo. Yahweh o «El que es», «Yo soy el que soy» (*Ex* 3, 14) —etimología más acertada de este nombre divino— actúa a través de sus creaturas, que por contraste con el nombre divino podemos catalogar como «las que no son».

Es una religión revelada. Pero no se trata de una «revelación» por emanación de índole panteísta (hinduismo) ni resultado de una experiencia de tipo chamanístico (caso de Mahoma y los viajes de su espíritu a Jerusalén y al más allá con la visión del libro sagrado colocado en el cielo junto al trono de Alah) ni es sólo fruto de una profunda experiencia interior, obra de la concentración religiosa (casos de Buda, Jina o Mani). Se trata de la vivencia de una relación especialísima con Alguien, «El que es», que se aparece a Moisés en el Sinaí y le revela el núcleo de la

doctrina y moral religiosas. Nada semejante se encuentra en las culturas egipcia o mesopotámica de su época; ni siquiera se conoce algún caso de profunda vivencia religiosa personal, originaria de una religión nueva durante el segundo milenio antes de Cristo ni casi en la primera mitad del milenio siguiente. Sólo en el VI a. C. tienen lugar las de Buda, Jina y Zarathrusta.

Quien se limite a estudiar los libros del *Antiguo Testamento* por medio de la analogía de culturas y religiones de los pueblos convecinos de los israelitas o mediante una profundización en las circunstancias ambientales y personales de sus autores, así como sometiendo los textos al análisis filológico e histórico, no llegará al núcleo del yahvismo israelita ni a la originalidad de su mensaje contenido en sus libros sagrados. Estos tienen ciertamente un autor humano, enmarcado en un contexto cultural, geográfico e histórico determinado, pero es un «autor sagrado» o «hagiógrafo», inspirado por Dios, su autor principal. Por eso el yahvismo es una religión revelada, sobrenatural, contenida en los libros del *Antiguo Testamento,* que son palabra viva de Dios, no comprendidos en toda su profundidad y proyección ni por los mismos hagiógrafos, encomendados a la custodia fiel e interpretación auténtica de la Iglesia, de su Magisterio constante y universal. Sólo a través de la Iglesia puede accederse a su hondo sentido teológico.

Concepción masculina de Yahweh

Una consecuencia lógica del monoteísmo de Yahweh es su soledad, sin familia. Es cierto que predomina la representación masculina de la divinidad en

las religiones celestes y étnico-políticas, las más afines a la israelita desde la perspectiva fenomenológica. La divinidad suprema es siempre un dios, no una diosa. Pero su politeísmo, junto con su representación antropomórfica, nos lo presenta rodeado de mujeres en calidad de esposas, concubinas e hijas. En cambio, en el yahvismo, por ser Dios uno y único, la concepción masculina es exclusiva. Esta es como un tributo pagado a la imaginación humana y a la tendencia a sensibilizar lo espiritual a fin de tener un conocimiento más adaptado al hombre, unidad psico-somática. Sin embargo, esta concepción masculina de Yahweh es compatible con la creencia en su naturaleza espiritual. Una cosa es el nombre, otra su representación en el nivel de la fantasía y otra —totalmente distinta en este caso— su concepto profundo y verdadero. Más aún, a diferencia de las religiones celestes, en el yahvismo no cabe la representación humana de la divinidad; según queda indicado, está prohibida su figuración en imágenes, estatuas, etc., de forma humana y animal. Por otra parte, explícitamente se afirma que Dios es «espíritu» (*Is* 31, 3), y, consecuentemente, queda descartado lo humano, mucho más las caracterizaciones derivadas del sexo masculino o femenino.

El aspecto masculino se extiende al sacerdocio. A diferencia de las restantes religiones, también de las étnico-políticas y celestes, las mujeres israelitas pueden sobresalir e influir en el pueblo, como lo demuestra Débora (juez y profetisa), Judith y varias reinas. Pero ninguna de ellas, ni siquiera la hermana de Moisés y de Aarón, desempeñó jamás funciones sacerdotales dentro del yahvismo, aunque algunas lo hagan en cultos extraños, en otras religiones. El masculinismo absoluto del yahvismo, sin excepción alguna,

se refleja hasta en su idioma. Los hebreos carecían de vocablos para decir «diosa» o «sacerdotisa».

Yahweh, divinidad siempre activa y presente

La «inactividad» o, empleando un tecnicismo, la *otiositas* de Urano después de su castración, obra de su hijo Cronos, ilustra, aunque de manera brutal, la tendencia de los dioses celestes, hacedores del mundo, a retirarse al cielo y a convertirse en *dii otiosi*, «dioses inactivos», una vez concluida su obra cosmogónica. Es un fenómeno frecuente en la historia de las religiones celestes, también en las de los actuales pueblos primitivos. En su lugar reciben culto otras deidades: Zeus, hijo de Cronos, y, no raras veces, espíritus intermedios, benéficos o maléficos.

Yahweh, en cambio, está siempre presente entre su pueblo y sigue actuando en el mundo, sobre todo en la historia de su pueblo, Israel. Esta presencia operativa de Yahweh culminará y se hará hasta sensible mediante la encarnación del Verbo, en Jesucristo Dios-Hombre. La actuación de Yahweh es directa. En el yahvismo no ocurre como en las religiones celestes y étnico-políticas, en las cuales el monarca era divinizado y considerado hijo del cielo y conservador del cosmos, función cósmica reiterada sobre todo en las festividades del Año Nuevo, a veces en el aniversario de su proclamación como monarca del país. El monoteísmo absoluto del yahvismo excluye cualquier clase de deificación del rey, que siempre es su «servidor» y representante en diferentes aspectos de la vida de su pueblo, pero jamás un dios ni antes ni después de su muerte.

El judaísmo en nuestro tiempo

Tras la deportación de los pertenecientes al reino de Israel a Nínive y su paulatina extinción como grupo étnico-político y religioso, el yahvismo israelita se identifica con el judaísmo. A partir del año 587 a. C., fecha de la conversión del reino judío en una provincia babilónica y de la deportación de la mayoría de sus habitantes a Babilonia, el territorio judío ha estado sucesivamente sometido bajo el dominio babilónico, persa, griego-macedónico, romano, árabe, turco, británico. Pero los judíos no residían allí. Tras la destrucción de Jerusalén por los romanos en el año 70 d. C., se vieron obligados a vivir dispersos por el mundo sin poder volver a su patria hasta la creación del Estado de Israel (año 1948). Ya antes del año 70 tuvo lugar la «diáspora» o dispersión voluntaria de judíos por todo el mundo grecorromano. Actualmente hay unos dieciséis millones de judíos, de los cuales casi dos viven en el Estado de Israel y seis en los Estados Unidos.

Al desaparecer la judería o barrio, en el que vivían como confinados los judíos durante la Edad Media, no faltaron reformadores que intentaron eliminar no sólo la conciencia de *gheto* local, urbanístico, sino también el «interno», sociopsicológico, su aislamiento sociopolítico. Por eso desde el siglo XIX, el judaísmo, por influjo de diferentes tendencias, se escindió principalmente en tres grupos: *a)* Los ortodoxos, que tratan de ser observantes fieles de la Tora o Ley escrita *(Antiguo Testamento,* especialmente el *Pentateuco)* y del Talmud (tradición oral y adaptación casuística de la Ley a la vida cotidiana de las personas de épocas y regiones distintas). El *Talmud* es obra de los rabinos y maestros judíos, especie de enciclopedia del

pueblo judío en la diáspora. *b)* Los liberales o conservadores, de criterio más amplio, que tienden a adaptar la normativa judía a las circunstancias modernas. *c)* Los reformistas radicales con sus seguidores propensos al fanatismo. Naturalmente, estas diferentes tendencias se notan sobre todo en el Estado de Israel, con las consiguientes tensiones internas.

XIV.

El Cristianismo

El cristianismo posee algunos de los rasgos definitorios de las religiones universales. Pero la condición única de su fundador: Dios y hombre, la excelsitud dogmático-moral de su doctrina y sus características esencialmente diferentes de las restantes religiones, lo erigen en una constante propia. En el orden religioso, el hombre no puede esperar una religión nueva, superior, ni una nueva época. Todo está ya dado en Cristo, Dios verdadero y hombre perfecto, que murió, resucitó y vive para siempre (*Hebreos* 13, 8), como para siempre permanecerá su Cuerpo Místico, la Iglesia.

Fundador conocido: Jesucristo

El cristianismo no hunde sus raíces en la tierra sacralizada (religión telúrico-mistérica) ni en la prehistoria nebulosa del grupo étnico-político: familia, clan, tribu, nación (religiones celestes), subsuelo en ambos casos propicio para lo mítico. El cristianismo arranca de un fundador conocido, persona y personaje histórico: Jesús de Nazaret. Su existencia históo-

rica está atestiguada no sólo por los libros sagrados cristianos: *Evangelios, Hechos de los Apóstoles,* etc., sino también por escritores no cristianos: Flavio Josefo (siglo I d. C.), Tácito (siglo I d. C.), Luciano (siglo II d. C.), etc. Véanse sus textos en el volumen tercero de esta obra (capítulo XI).

Jesucristo y los jóvenes dioses mistéricos

En este punto, el cristianismo coincide con las religiones universales, cuyo fundador también es un personaje histórico. Sin embargo, la figura de Jesucristo no ha sido configurada en los sectores racionalistas conforme a la de los fundadores conocidos de las religiones de destino mundial: Buda, Zarathustra, Mahoma y Mani. Respecto de los dos últimos es imposible cualquier intento de dependencia, pues son posteriores a Cristo.

En cambio, no han faltado quienes lo han confrontado con los rasgos caracterizadores de los «dioses que mueren y resurgen», fórmula consagrada por J. Leipold con el libro de este mismo título: *Sterbenden und auferstehende Götter* (1923). Es cierto que en cuanto a algunos puntos existe cierta analogía entre el cristianismo y la religiosidad mistérica de los primeros siglos cristianos, obra sin duda de la ley de la encarnación ya expuesta en el capítulo anterior. Pero, por mucho que se idealicen las religiones misteriosóficas, su pobreza no ofrece pie firme para su comparación con la excelsitud y rica complejidad del cristianismo; mucho menos si se empieza por desvanecer el halo de encanto un tanto nebulosamente fascinador con que se las ha envuelto en algunas obras.

Por lo que se refiere al tema central, una confrontación detenida nos lleva a la conclusión de que sería

absurdo comparar la creencia mistérica con la fe en Jesucristo, que muere y resucita para hacernos partícipes de su misma vida divina. Pues la pasión y muerte de Cristo tiene en sí misma, ya desde el principio, en la predicación de Cristo, significado claramente sacrificial en aras del amor obediencial al Padre. Cristo muere voluntariamente para redimirnos. Los jóvenes dioses mistéricos mueren imprevistamente y contra su voluntad: Adonis, matado por un jabalí; Osiris, en lucha con otro dios (Seth); Perséfone, raptada violenta y engañosamente, etc.; nunca mueren para reparar a la divinidad ni para redimir a los hombres. Incluso la deidad suprema (Deméter, Isthar, Afrodita), madre o amante del joven dios, lo busca desconsoladamente, pues ha muerto sin saberlo y contra su voluntad, causándole un dolor demasiado humano y antropomórfico. Los jóvenes dioses no merecen con su muerte el título de *soter* o «salvador», exclusivo de Jesucristo, que lo lleva hasta en la etimología de su nombre «Jesús = Salvador». Si se les atribuye es al margen suyo, por «simpatía» o «sincronización» mítica con el ritmo de la vegetación muerta en invierno y maravillosamente resurgida en primavera. Además, ni su vida ni su muerte van dirigidas al bien de los hombres, menos aún al bien moral. El elemento ético, de tanta importancia en el cristianismo, apenas si de veras existe en esas religiones, a no ser en el mitraísmo por influencias de otra religión iránica, el zoroastrismo.

Además, los jóvenes dioses mistéricos de origen, existencia y muerte míticas de ningún modo pueden compararse con la personalidad ni con la doctrina de Jesucristo, Dios y hombre; en cuanto hombre nació en Belén, lejos de Nazaret, donde había sido concebido, por culpa del providencial empadronamiento

(*Lc* 2, 1-7) ordenado por César Augusto en el año 746 de la fundación de Roma, cronología sustituida por la que divide la historia en antes y después de Cristo. En su vida pública recorrió Galilea y Judea, asomándose a Fenicia. Tras su muerte en cruz en el monte Calvario, en las afueras de Jerusalén, resucitó en tiempo del sumo sacerdote judío Caifás y de Poncio Pilato, procurador romano nombrado por el emperador Tiberio, hijo adoptivo y sucesor de Octavio Augusto, con quien se había casado su madre Livia. Cristo es un personaje histórico que ninguna relación guarda con lo telúrico ni con la explosión primaveral de la vegetación, nota esencial a todas las deidades mistéricas.

Otra diferencia básica es la carencia de la idea y realidad del «reino de Dios» en los misterios. Los iniciados en las diversas formas mistéricas se preocupaban únicamente de la salvación individual, o sea, de su liberación del mundo; de éste tenían un concepto absolutamente pesimista en consonancia con su concepción dualista del hombre. En este sentido, los gnósticos del siglo II (Valentín, Basílides, Marción), obsesionados por liberar lo espiritual de la materia, el alma del cuerpo, para retornar a las esferas superiores o celestes, se mueven en planos afines y pudieran ser considerados como una reinterpretación del cristianismo al trasluz del dualismo cosmológico-antropológico tan incrustado en los misterios.

En cambio, el cristiano, en cuanto tal, se nutre de la esperanza de un mundo mejor iniciado ya aquí, en esta tierra, y se encuentra inmerso en el destino de la humanidad y del cosmos, a fin de transformarlos transfigurándolos. Cristo ora al Padre: «No pido que los saques del mundo, sino que los guardes del mal» (*Jo* 17, 15). Los cristianos deben luchar contra el

mal y preocuparse no sólo de que el hombre prospere y mejore (adelantos técnicos, etc.) —riesgo evidente de nuestros días—, sino, sobre todo, de que sea mejor. Precisamente ahí estriba la diferencia radical entre la entrega a los demás, el espíritu de servicio, la filantropía, de los escépticos, ateos o marxistas, y la caridad evangélica que también es entrega y servicio. Esta trata de desarrollar al hombre no solamente en su dimensión humana, temporal, sino también y sobre todo en la divina, eterna.

Cristo nace de la Virgen, pero es concebido por obra del Espíritu Santo, de Dios. También en este punto existe una diferencia esencial entre la concepción de Jesucristo y la mítica de algunos héroes, semidioses, nacidos de una divinidad y de un ser mortal, sobre todo de acuerdo con los relatos mitológicos. Pues en las narraciones extrabíblicas, paganas, la divinidad es padre o madre en el sentido biológico de estos términos, mediante la función procreadora acompañada de placer. En cambio, en la concepción de Jesucristo no hay procreación; Dios no es «padre» de Jesús de Nazaret en el sentido biológico de esta palabra. La filiación divina de Jesucristo no es un hecho biológico, sino ontológico, «desde la eternidad». La concepción de Cristo no implica el nacimiento de un nuevo «Dios-hijo», sino que Dios en cuanto Hijo se encarna, asume la naturaleza y creatura humana en el hombre Jesús de Nazaret, de suerte que al mismo tiempo es Dios y hombre. Aunque sea una sola persona, la divina, con dos naturalezas (la divina y la humana), su divinidad no ocasiona mengua ni disminución alguna de su humanidad como pretendieron algunos heresiarcas, como Arrio o Apolinar. Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre, perfecto Dios-Hombre.

Al defender esto contra las corrientes heréticas de todos los tiempos en contra de la divinidad y humanidad verdaderas de Cristo, la Iglesia eliminó la posibilidad de que el relato evangélico de la concepción sobrenatural de Jesucristo se convirtiera en un mito pagano de procreación divina de un héroe o de un semidios. La verdad de esta realidad sublime no impide que algunos paganos la entendieran a su modo. Es el caso del centurión romano, cuando, sorprendido por las aparatosas circunstancias cósmicas de la muerte de Cristo en el Calvario, confiesa: «Verdaderamente éste era un hijo de Dios»[1].

Existe otra diferencia esencial, que podríamos reducir a formulación gramatical, si bien con un trasfondo teológico mucho más profundo de lo que a primera vista pudiera parecer. Cuando alguien decía de Mitra o de Osiris, por ejemplo, «es Dios», no significaba lo mismo que si un cristiano reemplaza el nombre del dios mistérico por el de Jesucristo. En el primer caso, el «es» implica una ecuación absoluta y como en bloque, una identificación mitológicamente real entre el sujeto y el predicado. Y esto no sólo porque aquí no se da la Trinidad de personas. Aunque en planos distintos es lo mismo que acaece con la afirmación: «Juan es hombre» por el hecho de haber nacido de un hombre y de una mujer.

En cambio, la relación del sujeto-predicado y el valor de «es» en la verdad y realidad histórica «Jesucristo es Dios» adquiere matizaciones muy peculiares. Aquí no se da una ecuación como en bloque. Jesús de Nazaret es Dios, pero con presentaciones diferen-

1 *Math* 27,54. Véase el alcance de esta afirmación en M. Guerra, *El idioma del Nuevo Testamento*, Facultad de Teología, Burgos, 1971, 147.

ciadas. Al principio, desde siempre, el Logos, el Verbo, el Hijo del Padre era Dios, sólo Dios. Después, en un momento determinado de la historia, en el minuto cero de la era cristiana, sin dejar de ser Dios, el Hijo del Padre es también hijo de María, la Virgen. Más aún, tras su resurrección, Jesucristo sigue siendo Dios-Hombre, pero su humanidad está ya transfigurada; su existencia resucitada es igual y, a la vez, diferente de la que tenía antes de su resurrección. Por otra parte, hasta su venida gloriosa tiene la presencia sacramentada en la Sagrada Eucaristía. Y desde la Ascensión le es propia para siempre la existencia gloriosa. Además, las creencias míticas nunca divinizaron a los dioses mistéricos antes de su nacimiento.

Jesucristo y los fundadores de las religiones universales

Los fundadores de las religiones universales son personas históricas; aunque su vida real esté más o menos entreverada de elementos míticos, legendarios, conserva una serie de datos de validez histórica. Pero todos ellos: Buda, Jina, Zarathustra, Mani o Mahoma son hombres y nada más que hombres. Ninguno, a lo largo de su vida, tiene conciencia de ser dios ni enseña y proclama su divinidad. Algunos, como Mahoma y Mani, rechazaron explícitamente la condición divina e incluso la posibilidad de una posterior deificación por obra de la admiración de sus seguidores. Se consideran sólo «profetas» de la divinidad, o sea, hombres escogidos por ella para hablar en su nombre y realizar la misión confiada. Otros, como Buda, llegan a ser venerados y reciben culto; pero esto ocurre varios siglos después de su muerte y tras un proceso gradual de ensalzamiento, que desde cierto punto de

vista es su divinización. Sólo al comienzo de la era cristiana, medio milenio después de su muerte, tallarán estatuas de Buda al Noroeste de la India, y lo harán por influjo del arte helenístico. Pero el culto tributado a Buda no va dirigido al Buda histórico, sino a su prototipo eterno, equiparado con el Absoluto.

Por otra parte, los fundadores de las religiones universales son todos de familia real o principesca: nobles, cultos y ricos. Mahoma constituye, en parte, la excepción. Su familia pertenecía a una tribu rica y noble, económicamente venida a menos, si bien al casarse con la dueña del comercio, donde estaba empleado, gozó de una posición desahogada. Todos se casan: unos varias veces; Zarathustra, tres; Mahoma, tras la muerte de su primera esposa, cae en la poligamia y, como hemos dicho, la justifica legalizándola para sus seguidores como forma habitual de matrimonio; otros, como Buda y Jina, abandonan voluntariamente su fastuosidad y a su familia, inician una forma ascética de vida e «iluminados», tras una peculiar vivencia religiosa, fundan su religión. El resto de su vida, sexagenaria (Mahoma, Mani), septuagenaria (Zarathustra) u octogenaria (Buda, Jina), lo pasan predicando su nueva doctrina y consiguiendo adeptos. Todos mueren de muerte natural, rodeados de sus discípulos, excepto Mani, quien dejó de existir en la cárcel antes de ser juzgado. Si Buda y Jina renuncian al poder del dinero y de las armas, sin embargo, todos conservan la riqueza de su bagaje cultural.

Jesucristo, en cambio, nace muy pobre; tiene por cuna «un pesebre» en una gruta de las afueras de Belén por no haber lugar para ellos en la posada (*Lc* 2, 7). Muere en la mayor miseria y desamparo, clavado en una cruz, negado o abandonado por sus discípulos. Carece de toda formación cultural hu-

mana, hasta el extremo de que los naturales de Nazaret, lugar ordinario de su residencia hasta el comienzo de la vida pública, se preguntan extrañados: «¿De dónde le viene a éste esa sabiduría y esos poderes? ¿No es éste el hijo del artesano?» (*Math* 15, 54-55). Además, nacido de una Virgen, vive célibe, tiene como discípulo predilecto al único Apóstol célibe (Juan) y elogia a los «eunucos por el reino de Dios» (*Math* 19, 12) para mejor servir a los demás por El mediante la entrega total.

Por otra parte, Mahoma recibe la nueva doctrina religiosa —según su declaración— en sueños o en trance extático, el cual en más de un aspecto recuerda situaciones similares de los chamanes. De acuerdo con la tradición avéstica, Zarathustra tuvo su visión en trance extático y en ese estado habría oído la palabra de Ahura Mazda; algo similar le ocurre a Mani en sus dos visiones a los doce y veinticuatro años. Tanto Buda como Jina alcanzan la iluminación, experiencia religiosa profunda, tras más de mes y medio de reconcentración, ayuno e inmovilidad sedente en el suelo.

La predicación y doctrina de Jesucristo no es fruto de visiones nocturnas, en sueños, ni diurnas, en trance extático. Y, en fin, su personalidad no queda reducida a la de un simple profeta, como es considerado por Mahoma mismo y por Mani, ni tampoco a la de un hombre excepcional en la historia de la humanidad, según lo reconocen todos los hombres, incluidos los racionalistas y ateos, conocedores de su enseñanza, de sus obras y de su vida.

Jesucristo tampoco es un hijo de Dios, sino el Hijo de Dios, Dios verdadero y hombre perfecto (*Mc* 12, 6 ss.; 13, 32; *Math* 11, 27, etc.). La designación «Hijo de Dios», aplicada a Jesucristo, fi-

gura treinta y una veces en los evangelios sinópticos, veintitrés en S. Juan, tres en los *Hechos de los Após-toles*, cuarenta y dos en las cartas y uno en el *Apocalipsis*. Jesucristo es el Verbo, la Palabra de Dios, que «se hizo hombre» (*Jo* 1, 14), pero que, en cuanto Verbo, «era en el principio... y era Dios» (*Jo* 1, 1), por El llegaron a ser todas las cosas y nada de cuanto existe empezó a ser sin El» (*Jo* 1, 3). Jesucristo, consciente de su divinidad, afirma, todavía adolescente, su obligación de «estar en la casa de mi Padre» o de «ocuparme en las cosas de mi Padre», precisamente a su madre y a su padre putativo, S. José (*Lc* 2, 49), extrañados de que se hubiera separado de ellos, «perdido» en el templo durante tres días. Más tarde proclamará su divinidad con sus «palabras de vida eterna» (*Jo* 6, 68), con sus obras milagrosas (*Jo* 10, 38) y mediante su resurrección de entre los muertos. Después de declarar «Yo y el Padre somos una cosa» (*Jo* 10, 30), identidad de conocimiento, de voluntad, de poder y de esencia, algunos judíos intentaron apedrearlo, «porque tú, a pesar de ser hombre, te haces Dios» (*Jo* 10, 33). Y precisamente es sentenciado reo de muerte por reconocer su divinidad ante el supremo tribunal religioso de los judíos [2].

Visión del creyente y del escéptico

Al hablar de una religión o de su fundador, el criterio objetivo, científico, exige exponer cada religión tal cual fue propuesta por su fundador y es creída por sus miembros. Es lo que trato de hacer. Nadie puede tachar de irreal o de apologética una exposición que se adapte así a la realidad en sí misma y en la fe de

2 *Math* 26, 63; *Mc* 14, 61; *Lc* 22, 70, etc.

los creyentes, como nadie tiene razones para reprochar parcialidad en la descripción de las restantes religiones. Si, por los motivos que sean, un autor o un lector no comparte esas creencias, podrán añadir las observaciones que consideren oportunas y manifestar sus discrepancias, así como los motivos que las avalen. Pero todos estamos obligados a buscar la verdad y a aceptarla, aunque nos desagrade o no encaje en la estructura ideológica ni respalde el comportamiento de cada uno.

Libro sagrado, tradición e Iglesia

El cristianismo es una religión de libro sagrado. Su doctrina se contiene esencialmente en el libro por excelencia, denominado por eso *Biblia* (griego, «libros»), compuesta del *Nuevo Testamento* y también del *Antiguo,* pues el mismo Cristo reconoce: «No penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolirlos, sino a darles plenitud» (*Math* 5, 17).

La *Biblia* o Sagrada Escritura no es el resultante de un proceso operado dentro de la comunidad israelita o cristiana, recogido posteriormente en escrito por unos autores, ni tampoco resultado de la confluencia de un ambiente y del influjo de otros pueblos o culturas, de suerte que pueda ser explicada simplemente por la «analogía cultural». El autor principal de la Sagrada Escritura no son hombres de unos conocimientos e índice intelectual determinados, sometidos a unas coordenadas político-sociales, culturales o económicas concretas; ni tampoco es un hombre que durante una experiencia religiosa recibe el mensaje de la divinidad en sueños o en trance extático o la ve escrita en el libro celeste.

Suele coincidir el esquema del origen sagrado en las religiones no cristianas. Consta de dos etapas: la subida —antes de su muerte— al cielo del fundador de la religión, realizada de ordinario en trance extático o en viaje del alma al estilo de los chamanes, y su descenso a la tierra trayendo el libro sagrado. Concreto más este punto en el capítulo II del volumen segundo de esta obra.

La autoridad suprema del cristianismo no es ningún libro o escrito celeste, traído a la tierra por un hombre de profundas vivencias religiosas, sino Jesucristo, Dios mismo, que, sin dejar de ser Dios, se hace hombre. El *Nuevo Testamento* contiene parte de sus enseñanzas y obras recogidas por los Apóstoles, testigos de su vida, muerte y existencia resucitada y encargados por El para predicarlo a todas las gentes. Puede afirmarse que la consignación por escrito de las palabras y obras de Cristo fue simultánea de la primera transmisión oral o predicación por los Apóstoles. Tanto los autores del *Antiguo* como los del *Nuevo Testamento* escribieron inspirados por el Espíritu Santo. Por eso el autor principal de la Sagrada Escritura es Dios mismo; el origen divino de los libros que la componen fue creído y enseñado desde el principio en y por la Iglesia. Varios concilios (Trento, Vaticano I) lo definieron: «La Iglesia los tiene por sagrados y canónicos no porque, habiendo sido escritos por la sola industria humana, hayan sido después aprobados por su autoridad (la de la Iglesia), ni sólo porque contengan la Revelación sin error, sino porque, habiendo sido escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por Autor, y como tales han sido entregados a la misma Iglesia» (Const. Dogm. *Dei Filius,* cap. 2 y canon 4, Vaticano I).

Dios mismo quiso hacernos audible su Palabra mediante su encarnación. Pero Cristo, la Palabra de Dios encarnada, no permanece para siempre en la tierra de modo que el hombre pueda hablarle y escucharle. Por eso fundó la Iglesia, que es la que nos garantiza poder descubrir y escuchar la palabra de Dios sin interferencias erróneas. En lo cristiano, en cuanto nos es dado o revelado por Jesucristo, se nos da a Cristo, pero no de cualquier manera, sino en la Iglesia. Esto es lo que late en la fórmula tan densa, con la que fundamentamos y justificamos nuestro acto de: «Creo porque Dios lo ha revelado y la Santa Madre Iglesia así me lo enseña» (Catecismo).

Cuando Jesucristo revela el misterio divino a los hombres, lo hace de modo adecuado al hombre mismo, o sea, de palabra. Parte de sus palabras y enseñanzas quedaron recogidas en los libros sagrados del *Nuevo Testamento,* pero no todas (*Jo* 21, 25). La *Biblia* no agota el contenido de la Revelación. Una gran parte de ese caudal divino siguió fluyendo siempre de viva voz por le cauce de la predicación y de la catequesis en el recinto de la Iglesia. Algo quedó consignado por escrito en las obras de los SS. Padres. No poco continuó con una existencia fluida en el vehículo vivo del *sensus fidei fidelium,* portador de «lo creído en todos los lugares, siempre y por todos», que es lo que «en la misma Iglesia católica es necesario velar con gran esmero para que lo profesemos como verdadero» [3].

Se trata de la Sagrada Tradición, cuyas verdades explicita a veces el Magisterio de la Iglesia de modo solemne mediante las definiciones dogmáticas. «La Sa-

3 Vicente de Lerins (siglo v), *El conmonitorio. Apuntes para conocer la fe verdadera,* Ediciones Palabra, Madrid, 1976, número 2.

grada Tradición (en su doble modalidad: escrita y oral) y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia»; a ella «sólo a su Magisterio vivo le ha sido confiado el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida» (Vaticano II, *Dei Verbum* 10).

Breve visión retrospectiva y prospectiva del cristianismo

Primer milenio: consolidación y predominio absoluto

Con dificultades, pero con firmeza, el cristianismo consiguió arraigar en el mundo entonces conocido: el grecorromano. Durante el primer milenio de su existencia fue operándose y se realizó su consolidación en tres vertientes:

Consolidación de la subsistencia y del ser cristianos

Ya en los primeros años de su existencia, el cristianismo tuvo que luchar en defensa de su catolicidad o universalidad. Como prueba ahí está la reacción de algunos fariseo-cristianos (*Act* 15, 3-4) en Jerusalén y de los judeo-cristianos en Antioquía (*Act* 15, 1-3); exigían la circuncisión y otros ritos, específicamente judíos, a todos los cristianos, también a los convertidos del paganismo. Este nacionalismo quería reducir el cristianismo a una rama más del judaísmo sin entidad, esencia y destino específicos, exclusivos. El concilio de

Jerusalén zanjó la disputa (*Act* 15, 6 ss.); pero los judeo-cristianos continuaron perturbando la paz de las primeras comunidades cristianas, como nos lo confirman las epístolas paulinas.

Pero ésta era una tensión interna. Ante la administración imperial, fuera de Roma y especialmente en ella, los cristianos eran una clase de judíos. A la sombra de la religión judía, el cristianismo pudo dar sus primeros pasos en paz. A partir de la época de su expansión, Roma tuvo una política de total tolerancia de las religiones de los vencidos, no sólo con las politeístas, sino también con el monoteísmo judío, que era oficialmente «lícito» en Roma [4]. Según los romanos, los judíos veneraban a «un dios nacional», como otros pueblos y ellos mismos rendían culto a sus «dioses patrios, nacionales». Ante sus leyes eran todas religiones de algún modo afines en cuanto que, a su juicio, eran religiones étnico-políticas.

Mas pronto cayeron en la cuenta de la naturaleza esencialmente diferente del cristianismo. Los cristianos admitían la autoridad estatal y a ella se sometían en los asuntos temporales; incluso oraban por las autoridades civiles, tanto imperiales como provinciales y locales [5]; pero no creían más que en un solo Dios y en un solo Señor: Jesucristo, al cual debían someterse los señores y dominadores de la tierra. Y es esta innovación la que provoca el cambio de Roma hacia el cristianismo, religión «nueva» (Suetonio), desgajada —a su juicio— del judaísmo y cuyos adeptos romanos se apartan de los dioses patrios, pretenden unir a todos los hombres en la misma fe al margen

4 TERTULIANO, *Apologético,* 21,1 ss.
5 *Rom* 13, 1-7; 1 *Tim* 2, 1 ss.; 1 *Clem* 1, 3; 21, 6; 59, 2-61, 3, etc.

de la religión estatal y socavan el fundamento religioso del poderío romano. Surgen así las persecuciones, al comienzo, de vigencia aislada, local; sus motivaciones son variadas, a veces por acusaciones de grupos heréticos, como los docetas-gnósticos (caso probable de S. Ignacio de Antioquía). Posiblemente fue a partir del emperador Trajano (año 98 ss.) cuando aparecen respaldadas por la autoridad imperial, que trata de imponer un culto: el dios emperador y la diosa Roma como símbolo y aglutinante de la unidad del Imperio por encima de las deidades y cultos regionales o locales. Los cristianos, ante esta política religiosa, resultan necesariamente como un cuerpo extraño, refractario a la asimilación. Por lo mismo bastaba el nombre de «cristiano», su reconocimiento (sin crímenes ni delitos civiles o militares, que no cometían o al menos no aparecen en las actas de sus procesos martiriales) para que fueran condenados y murieran «mártires» o «testigos» de su fe. De este modo podría decirse que el cristianismo, regado con la sangre de sus mártires, creció hacia dentro, para rebrotar a continuación con frondosidad insospechada.

Hasta el emperador Aureliano los cristianos integraban un *collegium* (= «colegio») o agrupación de personas sin representación colectiva ni personalidad jurídica. Fue en esta época, alrededor del año 265, cuando comienza a tener ya un *corpus* o patrimonio común, oficialmente reconocido. Por eso en la persecución de Decio (año 250) se les expropia de sus bienes a los creyentes, especialmente a los de rango social más elevado, pero no a las iglesias, que en la de Diocleciano (años 303-305) fueron expoliadas de sus propiedades (cementerios). En el edicto de Licinio, promulgado en Nicomedia (año 313), aparece consignada por vez primera la fórmula jurídica: *corpus christia-*

norum. En ese mismo año, el emperador Constantino, por el edicto de Milán, extiende la libertad religiosa al cristianismo; de este modo quedan oficial y jurídicamente equiparados a los miembros de las restantes religiones celestes, étnico-políticas y mistéricas. Teodosio, emperador muerto en enero del 395, reconoció el cristianismo como la religión oficial del Imperio. Entonces se opera un traspaso de los privilegios de los sacerdotes paganos al sacerdocio cristiano (obispos, presbíteros) y se inicia la unión del Estado con la religión cristiana, que ha perdurado hasta nuestro siglo.

Consolidación doctrinal

Superada la presión exterior, se operó un proceso de efervescencia interna, que en su vertiente positiva fue cristalizando en el mônacato y en la negativa en las herejías. La historia de la Iglesia demuestra que las herejías actúan, de ordinario, como reactivos en orden a que algunas verdades, poseídas pacíficamente hasta entonces y tal vez no muy profundizadas ni explicitadas, pasen de creídas a definidas con fórmulas ya diamantinas. Así ocurre en este período, que en este ámbito resulta modélico. De este modo adquirieron categoría de dogmas de fe verdades tan esenciales como la divinidad de Jesucristo y su consubstancialidad con el Padre, así como la del Espíritu Santo. La maternidad divina de María, la única persona de Jesucristo —la divina— con dos naturalezas (divina y humana) y dos voluntades, la necesidad de la gracia divina para salvarse también para el inicio de la fe, etc. Son la herejías trinitarias, cristológicas y soteriológica, que desgarraron la Iglesia durante los siglos IV-VII.

Eliminación de las religiones no cristianas

Durante el primer milenio de su existencia, el cristianismo coexistió con distintas religiones de las constantes que he denominado celeste y étnico-políticas, como la romana, la olímpica de la Hélade, la celta, la egipcia, así como de la mistérica (todos los misterios, especialmente por su pujanza y difusión con el mitraísmo, con los misterios de Isis-Osiris y los de Cibeles-Atis). Cuando el cristianismo había conseguido la categoría de religión oficial del Imperio, los bárbaros irrumpen en el Imperio Romano a partir del siglo v, y con ellos sus religiones de signo celeste y étnico-político, en ocasiones teñidas de matices heréticos, sobre todo arrianos. Y, de algún modo, el cristianismo vuelve a empezar, si bien el número de los vencidos, su religiosidad común y su nivel cultural más elevado facilitaron la tarea.

La fe cristiana consiguió la conversión de los paganos mediante un proceso que va de abajo hacia arriba; respecto a la religión romana y coetáneas va desde la plebe hasta las supremas autoridades político-militares, y, después, cuando la invasión de los bárbaros, de un modo similar, al menos en casos aislados. Pero desde un punto de vista sociológico recorre el camino inverso. La conversión de los reyes conllevó la de sus súbditos y el reconocimiento del cristianismo como religión oficial del pueblo y del Estado; ejemplos claros son la conversión de Clodoveo (año 496) y de los francos, la de Recaredo (año 589) y los visigodos. Aparte de la fe de los individuos, a veces fluctuante, en ambos casos los estratos sociopolíticos, culturales o artísticos —en una palabra—, el clima pasaron de pagano a cristiano. Con él es compaginable un substrato popular especialmente en las regiones más

incomunicadas, impregnad ode sentido pagano, que sobrevivió durante varios siglos con sus mitos y ritos más o menos desfigurados. A veces, en este substrato hunden sus raíces las herejías posteriores e incluso supersticiones todavía vigentes más de un milenio después.

Paso por alto los diferentes aspectos de la relación del cristianismo con las religiones no cristianas: asimilación de lo positivo, rechazo de lo incompatible con su dogma y moral; cuando esto no es posible por su enraizamiento profundo en la conciencia popular, se identifica lo no cristiano: la serpiente o el macho cabrío, con lo demoniaco. De ello trataré en el segundo volumen de este estudio.

¿El cristianismo, religión sincretista?

No han faltado quienes hayan considerado al cristianismo como resultante sincretista de distintas formas de religiosidad celeste y telúrico-mistérica. Así han ido surgiendo y también anulándose diversas explicaciones generales o parciales del cristianismo: la hinduista (E. Burnouf, L. Jacolliot), helenista (A. Reville, W. Bousset), babilónica (H. Winckler, F. Delitzch), iránica (R. Reitzenstein), mistérica (J. Leipoldt, S. Reinach, A. Loisy), últimamente la judío-qumránica (A. Dupont-Sommer), por citar sólo unas pocas. Es un síntoma evidente de que el cristianismo, sobrenatural y metahistórico por su origen, naturaleza y destino, supera cualquier cultura y forma religiosa, al mismo tiempo que es portador de una misión universal y eterna.

El cristianismo es la cima iluminada por un sol nuevo, cumbre del sentido religioso de la humanidad, en la cual convergen todos los senderos de la verdad. Como Cristo respecto de la naturaleza humana al

encarnarse; como la gracia divina en relación con las cualidades, el temperamento y lo natural en los cristianos; el cristianismo no destruye nada de cuanto luminoso: verdad, bondad, belleza brilla en las restantes religiones; reúne en un haz potenciando con alcance insospechado los rayos antes dispersos, difuminados. El cristianismo no se presentó ni jamás se presentará como una revelación negativa, que nada quiere saber del pasado, sin ligaduras ambientales ni raíces, desenmarcado del contexto sociorreligioso y cultural en el cual apareció o vive. Pero la ley de la encarnación es, de hecho, completada por la de la escatología, que conduce al cristianismo a asumir lo humano, lo no cristiano, para cristianizarlo en un constante afinar su sintonía con lo divino.

Segundo milenio: «des-unión» de los cristianos y propagación misionera

A partir del siglo VIII, el islamismo se adueñó de las regiones asiáticas y africanas del Imperio romano, convirtiendo en desierto espiritual la patria de S. Agustín, S. Cipriano, S. Cirilo de Alejandría, Tertuliano y Orígenes. Respecto de Europa, si se exceptúa el zarpazo musulmán en sus dos extremos (España-Balcanes), así como las supervivencias residuales del milenio anterior casi siempre en forma de supersticiones, durante el segundo milenio, el cristianismo dominó casi con exclusividad sobre Europa. Mas este aspecto positivo ha quedado empañado por su fragmentación en gran parte también de acuerdo con una distribución geográfica: el catolicismo en la Europa meridional, los ortodoxos en la oriental y el protestantismo en la nórdica.

Los ortodoxos

Ya a mediados del siglo XI (1054) se produce el rompimiento definitivo de los orientales con Roma. La iglesia ortodoxa, o iglesia oriental bizantina, se ha fragmentado desde entonces en iglesias autónomas, que conservan la unidad doctrinal y de culto. Pero su vinculación con el Estado hizo que perdiera la unidad de jurisdicción, surgiendo tantas iglesias autocéfalas como unidades nacionales; así tenemos la de Grecia, Chipre, Alejandría, Antioquía, Jerusalén, Moscú y, naturalmente, la de la Constantinopla.

La dogmática, ascética y liturgia de los ortodoxos concuerda con la católica, al menos, en todo lo creído hasta el momento de la escisión. Respecto de los dogmas definidos posteriormente no admiten la definición del dogma del Primado jurisdiccional romano ni la infalibilidad pontificia. La Inmaculada Concepción y la Asunción de la Virgen son, para ellos, verdades creídas y de profundo arraigo en el pueblo y en la liturgia, sobre todo la Asunción, pero no son aceptadas con categoría de dogma de fe.

Los ortodoxos son en la actualidad unos ciento cincuenta millones.

El protestantismo

En el siglo XVI surge la escisión de los «protestantes», designación aplicada a los seguidores de Lutero, más tarde también a los de Zwinglio y Calvino, hasta que alcanzó la amplitud actual. El protestantismo primitivo está convencido del origen divino de la Sagrada Escritura. Por eso y por considerarla como la única fuente de la Palabra de Dios, excluida la transmisión oral, en parte escrita posteriormente (Sagrada

Tradición), le da la máxima importancia. Pero su contenido objetivo e inmutable queda a merced de la libre interpretación de cada creyente *(libre examen)*.

Durante más de un siglo el protestantismo, en sus diferentes tendencias, conservó fuertes vínculos dogmáticos, así como ritos y prácticas de valor objetivo. Pero sobre todo en el siglo XVIII, con Schleiermacher —precedido de Lessing—, quedan postergados los vínculos dogmáticos. Lo subjetivo interviene ya no sólo en la interpretación de la Sagrada Escritura, sino hasta cierto punto también en su creación. El origen del dogma radicaría en la experiencia religiosa personal. Se llega así al protestantismo denominado «liberal» por contraste con el tradicional, ambiguamente llamado «ortodoxo». Las semillas doctrinales del protestantismo liberal saltarán al terreno católico, donde brotan en la forma del modernismo condenado por S. Pío X. La Revelación carece ya de contenido objetivo, no es una comunicación hecha verdaderamente por Dios y queda reducida a la expresión de los sentimientos religiosos personales, cambiantes en sincronía con el medio sociocultural de cada época.

El protestantismo liberal, al descender de sus elucubraciones especulativas, fomenta el pietismo que pone en primer lugar el aspecto subjetivo de la experiencia religiosa en el proceso de la justificación. Este subjetivismo, favorecido por el canto religioso y la poesía, y este espíritu pietista se refleja de modo representativo en las iglesias denominadas libres, que surgieron con él, caso de los cuáqueros y los metodistas.

A su vez, el influjo de la Ilustración minó el concepto de Revelación, provocando una racionalización de los misterios cristianos. Durante el siglo XIX se acentúa el talante pietista, pero de signo extravertido, que insiste en la operatividad de la fe, la fe

activa, con el consiguiente detrimento de la especulación teológica. Este clima favoreció la aparición de nuevas sectas, como los mormones y los adventistas.

La aplicación bultmaniana de su «método de la historia de las formas» disecciona la Sagrada Escritura; distingue las auténticas palabras de Jesucristo, que trata de separar del resto, considerado como elaboración de las primitivas comunidades cristianas mediante la introducción de elementos «míticos» de diversa procedencia e índole. Esto habría sido tenido por «real» en una comprensión «arcaica, mítica, mágica» de la realidad, pero en verdad no sería real ni, por consiguiente, compatible con la mentalidad científica, característica de nuestro tiempo. De ahí la urgencia de la «desmitologización» o eliminación de estos elementos, o sea, de cuanto no tenga su origen a partir de un proceso causal normal; quedarían así excluidos todos los seres, todas las fuerzas, hechos y fenómenos verdaderamente «sobrenaturales». La aplicación desmedida de este método, que no ha contado con la aceptación general de los protestantes, provocó una fuerte reacción, cuyas figuras más representativas son Karl Barth y Oscar Culmann, por limitarme a dos sectores importantes del protestantismo: el calvinista y el evangélico.

El número actual de protestantes asciende a unos trescientos cincuenta millones, desmembrados en incontables sectas.

El misionerismo católico

Si contemplamos un mapa religioso del siglo XVI parece como si la Iglesia, el catolicismo, estuviera a punto de quedar estrujado entre el islamismo (zona sur y este) y el protestantismo (zona septentrional). Pero, tras el lanzamiento de los españoles y portu-

gueses a la mar, el descubrimiento y colonización de los nuevos continentes (América, Oceanía, Asia meridional y oriental, Africa) se despertó el espíritu misionero, instrumento de la evangelización de sus habitantes. De esta forma, la Iglesia escribió una de las más bellas epopeyas de su historia divina.

Es forzoso reconocer que la colonización y evangelización de América, tarea predominantemente hispánica, es la realización más importante de la cristiandad en el sentido técnico de esta designación, o sea, de sociedades cristianas en su legislación y en el clima social. Ciertamente fue una empresa de mayor trascendencia que las cruzadas, obra de las restantes naciones europeas. Al mismo tiempo fue la última gesta de la cristiandad, estilo de vida político-religiosa que a partir del siglo XIII irá desdibujándose en un crepúsculo cada vez más rápido hasta que en nuestros días se ha eclipsado del todo.

En nuestro tiempo, los setecientos quince millones de católicos que integran la unidad religiosa es, sin comparación, la más numerosa de las existentes.

¿Milenio de la «re-unión» de los cristianos? Luces y sombras en la aurora del tercer milenio

Ansias de unidad de los cristianos

En nuestros días se está operando un proceso de acercamiento; se halla en marcha el ecumenismo, que de modo misterioso incrementa su empuje y tiende a la unificación de todos los cristianos. Quedan aún muchos obstáculos que salvar. La unidad sólo puede realizarse en la verdad; de otro modo, la herida de la separación curaría más rápidamente, pero en falso y, por consiguiente, con emponzoñamiento interior. Más

o menos tarde reventaría con supuración externa, más difícil de curar y de cicatrizar.

Pero «el Señor de los tiempos... en nuestros días ha comenzado a infundir más pródigamente en los cristianos, separados entre sí, la compunción de espíritu y el anhelo de unidad» (Vaticano II, *Decreto sobre el ecumenismo* 1). Y, al final, la voluntad divina se realizará con su gracia y la cooperación de todos, pues «también entre nuestros hermanos separados ha surgido, por impulso del Espíritu Santo, un movimiento progresivamente creciente en orden a restaurar la unidad de los cristianos» (*ibídem*, 1).

Libertad religiosa

El hombre moderno tiene conciencia refleja de vivir en un mundo cada día más intercomunicado y unido entre sí, al mismo tiempo que pluralista con vigencia de evidentes divergencias, entre las que destacamos las ideológicas y las religiosas, en la misma nación, región e incluso dentro de la misma familia. La verdad es siempre una, y en el plano religioso Cristo es la Verdad (*Jo* 14, 6). Pero la inteligencia de los hombres no siempre llega al conocimiento exacto de la Verdad religiosa ni de sus exigencias vitales por culpa de sus humanas limitaciones, acentuadas además por el lastre del pecado original y de los pecados históricos, tanto personales como sociales. De ahí la urgencia de la libertad religiosa, proclamada por el Concilio Vaticano II en su *Declaración sobre la libertad religiosa*.

Pero de ningún modo hay que confundirla con la claudicación ante el indiferentismo ni con la inhibición en cuanto a la obligación primera del hombre, ser racional y religioso: la búsqueda de la verdad religiosa

(*ibídem,* 1). La norma inmediata de conducta religioso-moral es el dictamen de la propia conciencia. Mas el hombre tiene la obligación de formarse una conciencia «recta y verdadera», o sea, moralmente honesta y concorde con la verdad objetiva (*ibídem,* 3 a).

La puesta en práctica de las exigencias de su conciencia no debe hallar obstáculo coercitivo alguno por parte de los individuos ni de los grupos sociales ni del Estado mientras no se violen derechos superiores o exigencias justas del orden público, del bien común (*ibídem,* 2b, 3, 4b); más aún, «este derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad civil de tal manera que llegue a ser derecho civil» (*ibídem,* 2).

Es evidente que la libertad religiosa supone un avance en el reconocimiento de la dignidad de la persona humana; proclama la supremacía de la persona sobre la sociedad, sobre el Estado y el ordenamiento social, que tienen una misión subsidiaria. Esta consiste en que el Estado no anule ni estruje a la persona, convirtiéndola en una pieza más de su engranaje; debe limitarse a promover el desarrollo integral del hombre: animal, racional y religioso por exigencias constitutivas de su mismo ser humano, completando lo que la persona y la familia no sean capaces de realizar por sí mismas.

Separación de la Iglesia y del Estado

La condición cristiana del Imperio romano a partir de Teodosio fue resultado de un lento proceso de cristalización institucional, que desembocó en la impregnación de la sociedad romana en sus distintas vertientes: institucional, legislación, clima en la calle, etc.,

por la fe y las virtualidades cristianas. Incluso tras las invasiones de los bárbaros, el clima y la pujanza cristianos de los vencidos, junto con la función prepotente del caudillo de la colectividad, ejerció tal presión que la conversión del rey conllevó la de sus más leales súbditos, de origen bárbaro y vencedores como él y sus ascendientes. El hombre actual, tan sensible respecto de la libertad individual, incluida la del acto de fe, siente una especie de repugnancia instintiva a comprender esas conversiones masivas de pueblos enteros como consecuencia de la conversión de su rey. En cambio, esa sensibilidad parece estar embotada en cuanto a determinados derechos inviolables de la persona humana, como el derecho a la vida (legalización del aborto, control demográfico de la natalidad, eutanasia, etc.) y apenas se irrita, por ejemplo, contra el abuso totalitario de un partido o de un gobierno, empeñado en imponer su ideología a todos los súbditos de no pocas naciones.

El Concilio Vaticano II puede ser erigido en hito señalizador de la separación de la Iglesia y del Estado, aunque nunca las fronteras reales sean tan fijas en el espacio y en el tiempo como las convencionales de los tratados históricos. Puede decirse que se ha cerrado el período abierto por el denominado «giro constantiniano», si bien propiamente debería apellidarse «teodosiano». Termina así una concepción político-eclesial o religiosa imperante durante una amplia época de la vida de la Iglesia. Sus rasgos definitorios pueden reducirse a los siguientes: alianza del poder espiritual con el temporal, identidad de la «cristiandad» con el ideal de vida eclesial, Iglesia de masas, seguridad e indiscutibilidad de la fe, ausencia de diálogo con los no cristianos e incluso de los cristianos entre sí, cierto grado de violencia (guerras de religión),

asimilación más o menos superficial de la autoridad eclesiástica a las autoridades civiles, etc. [6]

La separación de la Iglesia y del Estado hace más diáfana la realización del precepto del Señor: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (*Math* 22, 21); al mismo tiempo es una consecuencia de la libertad y del pluralismo religioso de los ciudadanos de cada sociedad civil. Pero tanto los individuos como las sociedades deben evitar que la separación se convierta en distanciamiento y, menos aún, en enfrentamiento. Hay que procurar no caer en el apagamiento de la fe, en la paganización del ambiente, en la violación legal de los derechos de la persona inherentes a la misma por su misma naturaleza ni en la institucionalización de una concepción atea de la vida individual, familiar y social.

Paganización del ambiente

Ya lo detectó Pío XII: «La llamada atmósfera cristiana: tradición y costumbres, que en otro tiempo influían en la vida social y en cada uno, facilitando el poder ser un cristiano auténtico, esta atmósfera está desapareciendo y en muchos casos se ve desplazada por un sistema de vida y por un pensar distinto, opuesto a los cristianos» [7].

6 Cf. M. Guerra, *la «plebs» y los «ordines» de la sociedad romana y su traspaso al pueblo cristiano,* «Teología del sacerdocio» 4 (1972) 253-293; Idem, *Cambio de terminología de «servicio» por «honor-dignidad» jerárquicos en Tertuliano y San Cipriano,* «Ibídem» 295-313; J. Orlandis, *Los cristianos en un tiempo de prueba,* EUNSA, Pamplona, 1975.

7 Pío XII, *Al LXXVIII «Katholikentag» de Alemania (Berlín)* en P. Galindo, *Colección de encíclicas y documentos pontificios,* Publicaciones de la Junta Nacional de Acción Católica, I, Madrid, 1967[7], 584.

De hecho, esa atmósfera ha desaparecido ya en las naciones europeas tradicionalmente cristianas. El ambiente que nos envuelve, el clima que, aun sin querer, se respira, ya es pagano. Basta comprobar la disolución de la familia, el indiferentismo religioso, el materialismo teórico-práctico, la escalada de la violencia, el terrorismo, la pornografía, la pérdida del pudor; el acostumbramiento a lo que va en contra de la ley divino-natural y de la divino-positiva hasta considerarlo normal; la masificación de las normas y modas de conducta, con el consiguiente naufragio del dictamen de la propia conciencia o su asfixia insensible por habituación a un ambiente contaminado, inmoral o, lo que es peor, amoral; la exaltación de lo sensorial, sensual y sexual, que dificulta y en muchos casos imposibilita la visión transcendente de la fe; la concepción intramundana de la vida con la aspiración a un «paraíso» en la tierra.

Más aún, antes la autoridad civil sancionaba jurídicamente los preceptos religiosos e incluso en no pocos casos su infracción incurría en culpabilidad civil, regulada por el código penal. Ahora se ha pasado al extremo expuesto: a la legalización de prácticas contrarias a la ley natural y, por lo mismo, opuestas a la misma naturaleza humana, como el aborto, el divorcio, la estatalización de la educación. Ya la legalidad jurídica civil no coincide de hecho, como norma, con la licitud moral. Incluso se dan casos en los que un cristiano tiene la obligación grave en conciencia no sólo de no cumplir la ley civil o de inhibirse como si no le afectara, sino de desobedecerla, de oponerse activamente a ella. Europa, Occidente, ha dejado de ser cristiano legal y sociológicamente.

Presencia apostólica de los cristianos en todas las actividad buenas. Santificación del trabajo, en y con el trabajo

Antes el cristianismo de una persona era, en gran medida, como uno de los lotes heredados de los padres, recibido en la familia e incluso fruto del nacimiento en una nación determinada. Un español, por ley estadística, era católico como un indio, hindú o un japonés, sintoísta.

Pero el cristianismo es la respuesta personal a la llamada previa, a la vocación, hecha por Jesucristo. Esa respuesta antes se daba como forzada por el coro de todas las respuestas de los conciudadanos y al mismo tiempo estaba ayudada por esa sincronía. En nuestro tiempo parece como si la respuesta cristiana desentonara; lo cómodo es ser pagano o ateo o, al menos, el vivir como si se fuera. La respuesta cristiana actualmente supone una correspondencia más personal a la gracia de Dios, dispuesto siempre a darla según el principio teológico: *facienti quod est in se, Deus non denegat gratia* («Al que hace lo que depende de él, Dios no niega la gracia»). Pero ahora la colaboración humana debe hacerse a cuerpo limpio, sin arropamientos sociológicos ni apoyaturas estatales. Por eso se exige un temple más esforzado; la respuesta a Cristo en muchos casos no se da sin heroísmo.

Por eso ahora se requiere un cultivo más continuado y esmerado de cada uno a fin de asegurar la vibración interior y el dinamismo apostólico. De esta manera, aparte de los sacerdotes y de las personas consagradas al Señor, hay y habrá siempre e incluso cada vez más cristianos convencidos de que «Dios (los) llama a servirle en y desde las tareas civiles, materiales, seculares de la vida humana... Un hombre sabedor de

que el mundo —y no sólo el templo— es el lugar de su encuentro con Cristo, ama ese mundo, procura adquirir una buena preparación intelectual y profesional, va formando —con plena libertad— sus propios criterios sobre los problemas del medio en que se desenvuelve; y toma, en consecuencia, sus propias decisiones, que, por ser decisiones de un cristiano, procedan además de una reflexión personal, que intenta humildemente captar la voluntad de Dios en esos detalles pequeños y grandes de la vida»[8]. Se trata de cristianos corrientes, empeñados en vivir a fondo su vocación cristiana, su incorporación a Cristo en el bautismo. Su ideal de vida cristiana o de santificación se cifra en «hacer endecasílabos de la prosa de cada día», «en santificar el propio trabajo, santificarse en el trabajo y santificar a los demás con el trabajo, y encontrar a Dios en el camino de sus vidas», siendo «contemplativos en medio del mundo» y del medio familiar, profesional, etc., en el que cada uno se encuentre[9].

Si los cristianos hubieran protagonizado o, al menos, estado presentes en las cuatro grandes revoluciones: la ideológica, la social, la industrial y la científico-técnica, operadas desde mediados del siglo XVII hasta nuestros días, éstas y las masas humanas a las que afectaron habrían sido fermentadas por la levadura cristiana; no se habrían realizado al margen del espíritu cristiano ni, menos aún, con hostilidad hacia él. La ausencia de los cristianos en esas tareas renovadoras nos obliga a retornar ahora a los orígenes. En

8 JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer,* Madrid, 1976, núms. 114,11, *homilía* pronunciada en el campus de la Universidad de Navarra, 8-10-1967.

9 *Ibidem,* núms. 55 y 116.

el fondo se trata de revivir «la vida de los primeros cristianos. Ellos vivían a fondo su vocación cristiana, buscaban seriamente la perfección a la que estaban llamados por el hecho sencillo y sublime del bautismo. No se distinguían exteriormente de los demás conciudadanos» (*ibídem,* 24). Los primeros cristianos convirtieron así un mundo pagano en cristiano; por obra de un proceso similar, el mundo paganizado actual terminará por ser cristianizado.

Sublimidad dogmática, cúltica y moral del cristianismo

Monoteísmo trinitario

Frente al politeísmo (probablemente no originario) de las religiones celestes, al henoteísmo de las telúrico-mistéricas, posterior a la creencia «monoteísta» en la madre Tierra, y frente al dualismo teológico (zoroastrismo, zervanismo, maniqueísmo) o el panteísmo brahmánico, el cristianismo yergue su cumbre insuperable del Dios Uno y Trino.

En los estudios de historiografía religiosa suele hablarse de las tres grandes religiones monoteístas de nuestro tiempo: el islamismo, el judaísmo y el cristianismo. Pero lo definitorio del cristianismo no es el simple monoteísmo, específico del islamismo y del judaísmo y de varios pueblos «sin escritura», sino el monoteísmo trinitario, la fe en el Dios Uno y Trino. La unidad divina puede ser alcanzada por medio de la razón humana, pues a Dios en cuanto Uno, en cuanto Dios, le son propias las acciones *ad extra,* o sea, las

causadoras de las realidades cósicas o personales, distintas de El. En ellas, en el universo y en el corazón humano, la razón puede descubrir las huellas divinas; y a partir de ahí, a su vez, puede llegar al conocimiento de la divinidad en cuanto Dios, en cuanto Uno. Como prueba no vale el judaísmo, religión revelada, ni el islamismo, que en este punto como en tantos otros depende de la doctrina judeo-cristiana. En cambio, contamos con no pocos pueblos actuales «con y sin escritura», como los drávidas indios, que creen en un solo Dios, aunque entre él y los hombres admitan a veces una serie de seres intermedios e intermediarios que en algún caso parezcan nublar algo la diafanidad monoteísta.

En cambio, la Trinidad está constituida por las relaciones personales, divinas, *ad intra;* pertenece a la mismidad interior, a la vida íntima de Dios. Por lo mismo sólo puede ser conocida mediante la Revelación divina. De ahí la afirmación de Jesucristo: «Nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelarlo» (*Math* 11, 27; *Lc* 10, 22). Jesucristo prueba así su divinidad y, al mismo tiempo, la incognoscibilidad de Dios en cuanto Padre e Hijo (o sea, en cuanto no simplemente Uno) por parte del hombre sin la revelación del mismo Dios Hijo. Y sólo por su revelación conocemos asimismo la existencia del Espíritu Santo, amor mutuo y personal del Padre-Hijo.

La Trinidad cristiana y la triada divina de algunas religiones. Georges Dumézil, en una serie de trabajos renovadores del estudio comparado de las mitologías y religiones de los pueblos indoeuropeos, ha puesto de relieve su ideología tripartita. A la división de la sociedad en tres clases: sacerdotes, guerreros y agri-

cultores, corresponde una mitología o ideología mítico-religiosa también trifuncional: la soberanía mágico-jurídica, la función de los dioses guerreros y las deidades de la fertilidad, de la fecundidad, de la prosperidad económica. Al frente de cada una de estas tres vertientes figura un dios, a veces desglosado en dos aspectos: Varuna-Mitra, Indra y los gemelos Nasatya en los Vedas hindúes; las mismas deidades de idénticos nombres en un tratado hecho por un rey hitita hacia el año 1380 a. C.; Júpiter, Marte y Quirino en Roma; Othin, Thor y Freyr en la la mitología escandinava, etc. Es cierta la existencia de estas tríadas divinas, pero nada tienen que ver con la Trinidad cristiana. En primer lugar, según queda indicado, a veces cada uno de los integrantes de la tríada aparece emparejado. Además, no se trata de una tríada compatible con el monoteísmo, sino que cada uno de sus dioses es cabeza de una serie de ellos, pues son religiones politeístas con un abigarrado complejo de dioses y diosas, al menos durante el período histórico conocido documentalmente. Por otra parte, la división tripartita de la sociedad se da asimismo en otros pueblos, por ejemplo, entre los iranios. Así aparece en su libro sagrado, el *Avesta,* pero en él está desterrada toda huella de una tríada divina. Su religión es dualista, según queda expuesto al hablar del zoroastrismo.

Por fin estas tríadas divinas —excepto en su número y esto no sin cierta violencia— nada tienen que ver con la Trinidad cristiana. El dogma trinitario implica la realidad y la fe en un solo Dios y tres Personas distintas. Con palabras del Símbolo atanasiano: «Una es la persona del Padre, otra la del Hijo, otra la del Espíritu Santo. Pero única es la divinidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, igual la gloria y coeterna la majestad... Dios el Padre, Dios el Hijo,

Dios el Espíritu Santo. Y, sin embargo, no tres dioses, sino un solo Dios.» El Dios Uno y Trino cristiano, espíritu purísimo, omnipotente, inmenso, eterno, santísimo, infinito, creador del mundo y de los hombres, redentor y santificador de ellos, hijos suyos, no puede guardar relación alguna con las deidades integrantes de las tríadas, presentes en las religiones de algunos pueblos de origen indoeuropeo. Pues éstas, aunque más poderosas que los mortales, no son omnipotentes ni inmensas, ni, menos aún, santas ni santificadoras. Sometidas a las pasiones humanas: sexualidad, celos, ira, venganza, se valen de su mismo poder míticamente sobrehumano, pero jamás infinito, para satisfacerlas más descaradamente que los mortales. Además, de ninguna de estas tríadas puede afirmarse: «Dios es Amor» (*Jo* 4, 8). Los enfrentamientos entre los dioses de estas tríadas ocupan no pocas páginas de sus respectivas mitologías; de alguno he hablado en el capítulo VI, así como de su inmortalidad en el II de este volumen.

Rito de iniciación: el bautismo

Aunque durante varios siglos el lugar de nacimiento y la familia a la que se pertenecía han predeterminado, en gran medida, la condición cristiana de los recién nacidos, en el cristianismo no «se nace» como ocurría en las religiones étnico-políticas. Al cristianismo se ha llegado y se llega mediante un rito; se llama iniciático o de iniciación porque inicia al afectado en un nuevo modo de ser sobrenatural, distinto del natural o adquirido por la concepción y nacimiento.

Este rito cristiano es el bautismo. Por él el bautizado es incorporado al Cuerpo Místico de Cristo,

haciéndole partícipe de su misma vida divina y concediéndole la filiación divina con todos los derechos inherentes a ella: hermano menor del Hijo del Padre y heredero de la felicidad eterna en Dios. En la teología de nuestros días se ha puesto de moda hablar de los «sacramentos de iniciación cristiana», refiriéndose al bautismo, a la confirmación y a la Eucaristía, si bien el último es más bien de plenitud, así como cima de convergencia de todos los sacramentos, lo mismo que de toda la vida cristiana y de la Iglesia.

El bautismo y el rito iniciático de algunas religiones. Según hemos visto (capítulo V), las religiones mistéricas y no pocos pueblos «sin escritura» de nuestros días poseen también un rito de iniciación. Estos son ritos que segregan al iniciado de los no iniciados, de los no pertenecientes al respectivo misterio ni a los grupos de mayores en los actuales pueblos «sin escritura».

El rito iniciático cristiano y el no cristiano abre al iniciado la puerta o el ingreso en un modo de ser, cerrado para él hasta entonces. El rito de iniciación mistérico y el cristiano coinciden en ese aspecto genérico, inherente al significado básico del término usado, y asimismo en ser iniciación a un proceso de asimilación a Cristo (bautismo), al dios mistérico (su respectivo rito iniciático). Pero sus rasgos y notas diferenciales son, además de evidentes, esenciales. Así lo demuestra: *a)* la naturaleza histórico-salvífica de Cristo frente a la meramente mítica de las deidades mistéricas; *b)* el universalismo cristiano, que contrasta con el simple esoterismo mistérico, círculo reservado a un grupo reducido, y con el alcance étnico-político de la iniciación de los actuales pueblos «sin escritura»; en éstos sólo los del mismo clan, tribu o pueblo pueden

acceder al rito iniciático y generalmente con absoluta separación de sexos cuando se trata de la iniciación de la pubertad. De ordinario, en varios misterios estaba destinado exclusivamente a las mujeres, mientras que el mitraico competía sólo a los hombres.

Además, los ritos de iniciación mistérica, como también los de algunas sociedades «sin escritura» (pueblos de Africa, negros americanos), pretenden con frecuencia la purificación de manchas rituales e incluso de las contraídas involuntariamente, por el contacto con algunas personas o cosas prohibidas (cadáveres, hechiceros, mujeres durante la menstruación, etcétera). A veces se trata de un tabú, algo prohibido en cuanto puede ser peligroso para el individuo o para el grupo. Los textos conservados permiten afirmar que la pureza ritual era la única requerida y buscada mediante la purificación que los iniciados en los misterios eleusinos realizaban, cuando iban corriendo al mar, bañándose cada uno con un cerdito. Si existía algún factor ético en éste y en otros ritos de Eleusis, radica no en la eficacia de los misterios en sí mismos considerados, sino en las aspiraciones de los iniciados. En cambio, el bautismo cristiano, aparte de las disposiciones personales, tiene por sí mismo una virtualidad para renovar ética, moral y religiosamente mediante la conversión a Dios y la inserción de bautizado en Cristo. Realmente se da una «re-generación» o «renacimiento» espiritual, sobrenatural (*Jo* 3, 3 ss.), una participación de la naturaleza divina.

El bautismo cristiano ofrece, además, una diferencia esencial respecto de la iniciación mistérica, que radica en su «para qué». Los ritos iniciáticos de los misterios simplemente segregaban, separaban, para beneficiarse de los misterios en un individualismo religioso. El bautismo separa para lanzar inmediata-

mente al bautizado a los demás, pletórico de virtualidad transformadora. El espíritu apostólico, misionero, es una exigencia esencial del bautismo. Por eso el bautismo, más que valla aisladora, es transformación, elevación sobrenatural, lanzamiento desde un plano superior, conexión decisiva con Cristo, con los demás bautizados y con los no cristianos. Esta es una característica nueva del cristianismo. Pues el bautizado, no por ser un líder espiritual, un yogui (hinduista, budista, jinista) o un *boddhisattva* búdico y ni siquiera por ser un santo (cristianismo), sino por el hecho mismo de su bautismo tiene el poder real, la obligación y el destino de transmitir a otros, también a los no cristianos, lo que él ha recibido, haciéndolos partícipes de las misteriosas corrientes de vida del Cuerpo Místico de Cristo.

Dios transcendente e inmanente

El cristianismo es la única religión que ha conseguido salvar, por obra de la revelación divina sobrenatural, la antinomia de la transcendencia (religiones celestes) y de la inmanencia (telúrico-mistéricas) de la divinidad tanto en el plano individual como en el cósmico, en esta vida y en la otra, sin caer en el panteísmo (rel. indias) ni en el concepto de un lejano *Deus otiosus*. Así se deduce de la doctrina cristiana sobre Dios Padre, creador y conservador del mundo, distinto pero operante en él; encarnación del Hijo; Cristo real, verdadera y sustancialmente presente en la Sagrada Eucaristía y en quien comulga; inhabitación trinitaria y del Espíritu Santo; repercusión de la redención y de la segunda venida de Cristo en el cosmos que gime bajo el pecado, etc.

La limitación de la inteligencia humana impone parcelar lo inmenso y común a las tres divinas personas. Así se explica que la transcendencia continúe correspondiendo a Dios Padre (más directamente relacionado con Yahwéh), la inmanencia al Espíritu Santo, Amor personal, y —por emplear una palabra acorde con esta terminología— la «transparencia» al Hijo en cuanto a través del Dios-Hombre se transparenta, se pone más al alcance de nuestro conocimiento, la naturaleza de la divinidad así como su poder y saber.

Además es preciso valorar el sentido profundo de estos dos términos. La palabra «transcendencia» hace pensar inmediatamente en Alguien, Dios, que «desde arriba» o «desde fuera» de nosotros gobierna el mundo, rige la historia y el destino de los hombres. Pero Dios, en cuanto transcendente, no es simplemente Alguien situado arriba ni afuera de nosotros (cada uno de los hombres) erigidos así en punto de referencia, en centro. La transcendencia divina es incompatible con cualquier clase de homogeneidad, base de todo antropomorfismo tanto artístico como conceptual y personalista. A la transcendencia divina le es esencial la condición de Dios en cuanto totalmente «el Otro», centro de todo, el Absoluto, al cual no se puede llegar racionalmente y de hecho a no ser que se prescinda, se supere o se transcienda lo contingente, lo relativo, lo circunstancial, lo creatural.

A su vez, la inmanencia divina no se reduce a Alguien que está «dentro de nosotros», constituidos de nuevo en eje y centro, más aún, de algún modo en contenedores, poseedores, de lo que habita en lo más íntimo de nuestro espíritu. Dios inmanente no es Alguien que está como escondido, oculto, dentro de mí mismo como un tesoro divino en una caja humana de caudales. Por su inmanencia Dios no depende de

que yo le deje un sitio en mí ni se contenta con alquilar un apartamento en la morada de mi ser humano. Como dijo el poeta; Dios, *Quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi* (Paul Claudel), es «Alguien que es más yo mismo que yo». La inmanencia divina consiste en nuestra transformación en El, en ser vivificados por su misma vida, zambullidos en El, que al mismo tiempo nos transciende y desborda. De ahí la atinada observación de Santo Tomás de Aquino, según la cual por la comunión eucarística no asimilamos nosotros a Cristo como, por medio del metabolismo fisiólogico, hacemos con la comida o bebida ordinaria, sino que Cristo nos asimila a y en El, nos transforma en El. La transcendencia e inmanencia divina nos asemejan a la esponja, limitada, contingente, pero empapada de agua por dentro y completamente envuelta por la inmensidad acuosa del mar.

Antropomorfismo y teriomorfismo

De acuerdo con el concepto analógico de la divinidad y con la exigencia de la psicología humana, la representación del Padre es antropomórfica (religiones celestes): anciano venerable de nuestros retablos con barba encanecida y la bola del mundo en la mano; el Hijo es realmente Dios-Hombre. También está presente el teriomorfismo: el Espíritu Santo en forma de paloma, si bien esta representación (ave celeste) nada tiene que ver con los animales teofánicos, característicos de la religiosidad telúrica: la serpiente, el toro, el macho cabrío. Es un figuración, debida a la escena neotestamentaria, cuando en el bautismo de Jesucristo se oyó la voz del Padre: «Este es mi Hijo...» y se vio el Espíritu de Dios que descendía sobre Cristo

«a modo de paloma» (*Math* 3, 16-17). Téngase en cuenta que no afirma la presencia de una paloma-ave, sino de algo, fenómeno luminoso o lo que fuera, «a modo de paloma».

Las exigencias de la plasticidad artística han favorecido la familiaridad con la paloma-ave en cuanto símbolo del Espíritu Santo. Durante alguna época no escasean las escenas esculturales o pictóricas, en las cuales el Espíritu Santo aparece en forma humana; puede verse en el retablo de la Cartuja de Miraflores (Burgos). Los Papas prohibieron esta figuración, entre otras razones, porque no se ajusta a los datos evangélicos [10].

Elevación moral

La elevación moral de una religión no puede ser valorada por el comportamiento de uno o de muchos de sus miembros en un período determinado. El termómetro, capaz de medir la sublimidad moral, es la doctrina y vida de su fundador así como la de sus figuras más representativas, en este caso los santos. Esa sublimidad, encarnada y personificada en Jesucristo para el cristianismo, es y será siempre un ideal al cual deben tender todos sus miembros. La ascética —vida de penitencia y penitencias— y la mística en sus diversas manifestaciones completan la espiritualización del cristiano bajo el signo del amor de Dios y del prójimo a imitación de Jesucristo.

Virtudes morales adquiridas e infusas. La caridad y la asimilación a Cristo implican y exigen el cortejo

10 Cf. M. GUERRA, *Simbología...*, núms. 172-174.

de todas las virtudes morales y de sus derivadas. Estas, en cuanto adquiridas, se hallan presentes también, en distintos grados y matices, en las religiones no cristianas: humildad, pobreza, justicia, templanza, mortificación; mas nunca tan acentuadas ni tan completas ni armónicas como en el crisitanismo; además jamás son infusas.

Las virtudes morales no tienen por objeto inmediato a Dios —como en el caso de las teologales— sino un bien honesto; son las que ordenan los actos humanos hacia los medios conducentes al fin último sobrenatural a la luz de la fe, virtud teologal. En esto se distinguen de las correspondientes virtudes morales adquiridas, propias también de los no cristianos; las llamadas virtudes humanas. Gracias a ellas (las cardinales) y a sus derivadas, el cristiano aparece también perfecto en cuanto hombre: valiente, sereno, sincero, prudente, honrado, leal, generoso, servicial, etc. Son las cualidades o virtudes humanas, recibidas como en germen en el nacimiento y desarrolladas mediante la adecuada lucha desde el uso de razón, que es su guía en el plano meramente humano, común a todos los hombres —cristianos o no— como la razón, iluminada por la fe, es la directora de estas mismas virtudes sobrenaturales, cristianas.

Sabido es que en los círculos filosóficos de la Hélade, en los siglos de esplendor de Atenas, surgió un ideario nuevo de vida o, por lo menos, diferente del de la época arcaica y de la inmediatamente anterior. En él quedó definitivamente configurado el canon clásico de las virtudes cardinales del hombre occidental, aceptadas en cuanto tales por el cristianismo, aunque en este caso no se trata simplemente de virtudes adquiridas sino sobrenaturales, informadas por la fe. Se trata de la *andreía* (= «fortaleza»), *dikaio-*

sýne (= «justicia»), *sophrosýne* (= moderación, templanza») y *frónesis* (= «prudencia»)[11].

Sabido es también que, por ejemplo, el zoroastrismo y el resto de las religiones iránicas, por su impronta dualista, son por antonomasia religiones de combate, de esfuerzo y de lucha, como el budismo puede ser definido como religión de la compasión y aniquilación o la religión azteca y maya como de mortificación. No obstante conviene observar una diferencia entre estas dos religiones americanas precolombinas; aunque coincida la orientación, en la maya no suele aparecer la condición masiva de la mortificación. En cambio, en la azteca abundan los sacrificios humanos multitudinarios, colectivos, así en 1487 los monarcas Tizoc y Ahitzolt consagraron el nuevo templo de Tenochtitlán (México, capital actual) con la ofrenda de veinte mil víctimas humanas al mismo tiempo que esos mismos soberanos mortificaban y flagelaban sus cuerpos hasta derramar sangre sobre las fauces resecas y abiertas de la tierra. Esta misma etiqueta de religiones de mortificación conviene a varias religiones naturalistas así como a diversas formas mistéricas: las de Cibeles-Atis.

Estas mortificaciones, que no retrocedieron ante la mutilación ni ante la autoeviración y ni siquiera ante la mortificación absoluta concorde con su etimología (*mortem facere* = inmolación, acto de «hacer» de una vida una «muerte», de sacrificarse, de matarse) desconocen el sentido de la mortificación como servicio de valor espiritual; casi siempre tienen una finalidad telúrica en cuanto tratan de conservar, incrementar o purificar, en una palabra de vivificar alguna esfera de

11 Platón, *Respublica,* 306 ss., 427 ss.; *Symposium,* 196 b; *Leges,* 631 b; Aristóteles, *Retórica,* 1366 a y ss.

la vida natural en el plano cósmico, orgánico o vegetal. En el cristianismo se ha practicado la mortificación, pero nunca con un destino telúrico, agrario, sino que elevada a una esfera de espiritualidad suma en cuanto se halla al servicio de un proceso de interiorización, de espiritualización y de una finalidad corredentora y apostólica.

Virtudes teologales. La asimilación a Cristo se basa, sobre todo, en la sublimidad de las virtudes teologales: la fe, esperanza y caridad. Son virtudes estrictamente sobrenaturales e infusas o infundidas en el alma del bautizado; principios operativos que ordenan al hombre directa e inmediatamente al fin último sobrenatural, Dios, no a los medios conducentes a ese fin como ocurre con las virtudes morales. El objeto material de las virtudes teologales es Dios mismo y alguno de los atributos divinos su objeto formal o punto de mira.

Virtudes cristianas y aplicación social. La sublimidad del cristianismo no queda reducida al plano individual. Se salvan o se condenan los individuos, pero nadie se salva o se condena solo. Aun desde el punto de vista meramente sobrenatural la existencia de cada cristiano se teje en un haz de relaciones, las propias de un organismo al cual pertenece: el Cuerpo Místico de Cristo, la Iglesia militante, purgante o triunfante. Hay unos vínculos de interdependencia sobrenatural, invisibles a no ser por la fe. Es la solidaridad en la gracia o en el pecado. El juicio particular, tras la muerte de cada uno, afecta al individuo; el universal descubrirá el entramado de la repercusión positiva o negativa de nuestra vida en los demás, cuando tenga lugar la venida gloriosa del Señor.

Pueden darse casos en los que un no cristiano (un budista o un jinista) le supere en el grado de algunas de las virtudes humanas (la no violencia, la mansedumbre, la reconcentración) adquiridas mediante una serie de recursos psicotécnicos, pero carece de su elevación sobrenatural y de la urdimbre socio-sobrenatural, propia del organismo sobrenatural.

De ahí la sublimidad cristiana en el ámbito conyugal-familiar (unidad e indisolubilidad del matrimonio, elevado a sacramento; paternidad responsable y generosa; defensa de la vida del todavía no nacido, etc.), así como su proyección social y la repercusión de esta proyección en la vertiente humana y socio-política (doctrina de las grandes encíclicas pontificias sociales: *Rerum novarum, Quadragesimo anno, Mater et Magistra, Pacem in Terris, Populorum progressio*, etc.).

Mas conviene recalcar que el cristianismo no es un humanismo mutilado, preocupado sólo del hombre en el más acá de la muerte. El humanismo cristiano es integral, considera al hombre como ser racional y religioso con un destino sobrenatural y eterno.

Es cierto que durante algunos siglos la visión ultramundana de la vida ha preterido la preocupación socioeconómica, cuyo valor en su dimensión total es sólo relativa. Ahora, por los movimientos pendulares de la historia, parece como si se hubiera absolutizado lo intramundano y sólo interesara la prosperidad en esta vida. Nada de extraño tiene que no se comprenda el alcance de la visión anterior e incluso que se la denigre. Pero es injusto y no cristiano pretender que la Iglesia sea sobre todo, y a veces, únicamente un medio más de satisfacer las aspiraciones temporales del hombre moderno. La fe trasciende la temporalidad, aunque sabe que es en el tiempo y en este mundo, realizando con perfección humana (competencia pro-

fesional) y divina (en gracia de Dios y con rectitud de intención), donde se labra la subsistencia feliz y eterna en el más allá de la muerte.

La ascética y la mística. Y, como culminación de la moral y de la ascesis, se yergue la mística cristiana con la serie de sus figuras relevantes y conocidas unas, sin conocerse en esta vida la mayoría. Pero la vida cristiana no puede ser dividida en estadios ni considerar la teología y vida espiritual como un camino de dos etapas: la ascética y la mística, de suerte que uno no podría pasar a la segunda si no se ha recorrido del todo la primera.

Hay que negar esta visión dicotómica y proclamar su interacción, contraria a la separación de funciones entre naturaleza y gracia, entre la acción del hombre y la de Dios. Lo natural y lo sobrenatural, lo ascético y lo místico, la perfección en las virtudes morales y en las teologales, la colaboración del hombre y la acción de Dios, tanto en su modo ordinario como en el extraordinario, el impulso rector del Espíritu Santo y la donación, torrencial o no, de sus dones y de sus frutos entretejen el tapiz de la vida de cada cristiano, vocacionado a ser santo y apóstol en cada instante y circunstancia de su existencia desde su bautismo.

Tampoco en este terreno el cristianismo prescinde de lo natural ni de las formulaciones anteriores a él. Las virtudes cardinales son enumeradas y descritas por Platón y Aristóteles. Los místicos cristianos de los primeros siglos utilizaron la ascesis estoica y la técnica neoplatónica. El influjo neoplatónico se concretizó en numerosas cimas del pensamiento cristiano: Clemente de Alejandría, Orígenes, el pseudo-Dionisio, Evagro Póntico, Gregorio de Nisa, San Agustín, etc.; su influencia siguió pesando sobre la espiritualidad

cristiana durante mucho tiempo. Más aún, un influjo a veces desorbitado determinó que en la práctica la santidad queda como reservada para quienes se apartan de las tareas manuales y profesionales sin considerarla como lo que es, una exigencia esencial del bautismo y por tanto al alcance de todos los bautizados, también de los seglares. En nuestros días es cuando este aspecto se ha puesto en su sitio gracias a la misión providencial de monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer. El magisterio solemne de la Iglesia lo ha sancionado en el concilio Vaticano II[12].

A pesar de los excesos, no debe verse en la aceptación de modos y técnicas precristianas y no cristianas una contaminación de la espiritualidad específicamente evangélica ni convertir a los escritores cristianos, antes mencionados, en sabios-filósofos más que cristianos-santos. Más que de una interferencia en sí molesta e infecciosa, se trata de una verdadera «encarnación» del espíritu cristiano en los recipientes de una cultura y religiosidad de una época determinada; debe constituirse en ejemplar y modelo de la conducta a seguir por los cristianos respecto de las corrientes religiosas, culturales, etc., de cualquier tiempo.

Además existen diferencias esenciales. Para el cristianismo, aun en los momentos de más elevado misticismo, el bautizado, el asceta, el místico, el santo conoce a Dios en la medida en que El se revela y no participa de la vida divina por naturaleza, efecto de una concepción panteísta, sino por gracia. La vida y mística cristianas son esencialmente vida y mística de fe y de gracia. Siempre hay distinción entre el cristiano y Cristo; nunca se cae en el impersonalismo ni

12 *Lumen gentium,* 10 ss. y 30-38, así como el decreto *Apostolicam actuositatem.*

en la confusión panteísta («mística» hindú, brahmanismo, neoplatonismo). De ahí que la técnica ascético-mística queda en segundo plano, pues a Dios no se llega a base de esfuerzos, de concentración ni de recursos psico-técnicos, por muy depurados que sean. Aunque no prescinde de ellos (disposiciones preliminares, cooperación, docilidad), el cristiano sabe que más que elevarse él hasta Dios, es Dios quien se comunica, se manifiesta. El cristiano debe aportar, con la ayuda divina, las disposiciones religioso-morales que le harán grato a Dios. Por eso, el éxtasis neoplatónico, hinduista es asequible por el esfuerzo humano (recursos psicológicos, psicotécincos: yoga, zen, etc.) y costoso. El cristiano, al contrario, inaccesible para el esfuerzo humano y fácil, es resultado de la fe y de la caridad, de la gracia, don gratuito divino, no de la técnica.

El tiempo del cristianismo es el «litúrgico» más que el histórico

El ámbito del pensamiento e historia de los griegos es el espacio, donde algo acontece y se ve; el israelita es el tiempo, en el que algo se hace (historia de la salvación). Desde otro punto de mira puede decirse que es también el espacio que temporalmente se recorre sin quietud, en continua peregrinación: Egipto, tierra prometida, deportación a Babilonia-Nínive, regreso, diáspora voluntaria y dispersión impuesta por los romanos. Lo mismo acontece con los cristianos: tienen su ayer, su hoy y su mañana. Pero esta concepción helenista del tiempo de tipo lineal, que colocado en un día o *nunc* (= «ahora»), momento presente, tiene a su espalda el pasado y delante de sí el porvenir es el tiempo civil, profano; en el plano religioso

corresponde a las religiones celestes, excepto en varias de sus mitologías, en las cuales aparece el ciclo de la edad de oro, de plata, de bronce y de hierro en un continuo devenir y retorno.

El cristianismo vive la historia de la salvación: una caída inicial del estado de justicia primitivo por obra del pecado original originante para después caminar hasta la plenitud de los tiempos (*Gal* 4, 4), el año quicial o cero de la humanidad, que divide la historia en antes y después de Jesucristo.

Tras la vida, muerte y resurrección de Cristo, los cristianos continúan su peregrinación sobre la tierra, también cogidos de la mano por la esperanza en su venida escatológica, al final de los tiempos, cuando se operará el encuentro definitivo y eternamente feliz. Pero ya la historia de la salvación queda inserta en un tiempo que podemos llamar «litúrgico». Un tiempo que (en parte como en la religiosidad telúrico-mistérica) mira al pasado: vida histórica de Cristo.

El año litúrgico repite con sus festividades, un año y otro, su recuerdo: Navidad, Epifanía, Pasión, Muerte, Resurrección, Ascensión, Pentecostés. Pero no se reduce a un mero recuerdo, como en el calendario civil la celebración de las gestas y fiestas patrióticas; las festividades litúrgicas actualizan la realidad pasada. Traspasando las barreras del tiempo y del espacio, el sacrificio de la Misa es el mismo del Calvario. Es como un instante eterno; un acontecimiento, algo temporal, que no se ha producido sino una sola vez y que, sin embargo, se re-presenta, se «hace presente de nuevo», todos los días. El quehacer cristiano consiste en apropiarse la vida de Cristo, en «morir con Cristo y resucitar con El» (*Rom* 6, 4-5), a fin de que se consiga el paulino «ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (*Gal* 2, 20). Y, en fin, mira hacia el fu-

turo, al proyectarlo todo hacia el encuentro final de cada uno y de todo el pueblo de Dios con Cristo tras la muerte. Entonces ya no habrá tiempo sino el «Ahora» cuajado de actos de amor y felicidad (bienaventurados) o de odio (condenados).

Universalismo en el tiempo y en el espacio

A la Iglesia, Cuerpo Místico, prolongación y ampliación del Cristo histórico, se incorpora uno por el bautismo. El cristianismo no está destinado para una capa social o para un sector humano determinado. La redención de Cristo abarca a todos los hombres de acuerdo con la voluntad salvífica universal de Dios. Los Apóstoles recibieron la misión oficial y solemne: «Id, enseñad *a todas las gentes,* bautizándolas... Yo estaré con vosotros *todos los días* hasta el fin de los siglos» (*Math* 28, 18-20), o sea, el cristianismo tiene un destino universal en el espacio: a toda la tierra, a todas las gentes sin distinción de sexo, raza, edad, posición social, etc.[13], y eterno en el tiempo: hasta el fin de los siglos en su aspecto militante, por siempre en el triunfante, en la vida transfigurada del más allá de la muerte.

13 *Col* 3, 11; *Gal* 3, 28; *Rom* 10, 12, etc.

XV.

Formas religiosas secundarias, derivadas o degradadas

El hombre, lo admita o no, depende de Dios. La religación objetiva del hombre respecto de la divinidad está exigiendo su reconocimiento por parte del ser humano, es decir, la religación subjetiva, personal. En eso consiste la religión.

Hemos visto las diferentes constantes religiosas de la humanidad y también la cumbre excelsa del cristianismo. Pero, junto a estas constantes religiosas, se han desarrollado una serie de formas secundarias o derivadas. Estas son impropiamente religiosas en la mayoría de los casos, aunque de ordinario sean compatibles o, mejor, hayan coexistido con una religión determinada, por ejemplo con el concepto monoteista de la divinidad. Estas formas religiosas derivadas son respecto de la religión lo que el vinagre en relación con el buen vino, a saber, su degradación, su avinagramiento, de sabor insoportable al paladar verdaderamente religioso.

Podría afirmarse que estas formas degradadas constituyen una constante que persiste en nuestros días no sólo entre los pueblos «sin escritura» del continente africano o australiano, sino incluso, más o menos se-

cularizadas, en los pueblos civilizados. Además de su valor objetivo, su importancia aumenta por el influjo que se les ha atribuido a la hora de señalar los diferentes estadios de la evolución religiosa de la humanidad. Pero en el segundo volumen (capítulo V) trataré del origen de la religión y de si ha existido o no evolución en esta materia. Ahora me limito a definirlas por orden alfabético, a fin de no dar pie a ningún cálculo favorable a ninguna de las teorías evolucionistas, tanto de signo progresivo como regresivo.

Animismo

Consiste en la creencia, según la cual poseen alma (latín *animus, anima)* no sólo los hombres, sino también los animales, las plantas, los objetos inanimados. Esta presencia del alma corresponde a cada cosa o ser por sí mismo al margen de la transmigración de las almas, característica de las religiones indias y de una constante filosófica.

Marett, en 1899, inventó otro tecnicismo: *animatismo,* para distinguir la creencia que considera lo inanimado, en cuanto sagrado, como dotado de vida y voluntad (animatismo) de la creencia animista en almas individuales, informadoras de cada uno de los objetos y seres (animismo).

Aparte del concepto de animismo, ya expuesto, teoría iniciada por E. Tylor, esta designación significa la creencia relativa a la existencia peculiar del alma humana tras la muerte así como a su influjo benéfico o perjudicial sobre los vivientes, especialmente respecto de los familiares si olvidan o descuidan los ritos correspondientes a los difuntos.

Chamanismo

Chamán es un término formado de dos palabras: una sánscrita, significativa de «esfuerzo agotador» y la otra del tungús, que expresa la «exaltación orgiástica». Con este término se nombra a la persona, que *a)* experimenta una llamada religiosa en su interior; *b)* pasa a veces un período iniciático o de aprendizaje «profesional»; *c)* como resultado de ello es capaz de una serie de actividades: caída en trance extático, dominio del fuego, contactos con los espíritus, creencia en la migración de su alma al más allá de la muerte (paraíso, infierno) con ascensiones, descensos y viajes de ella durante el trance, etc.

Característico de los chamanes es su poder de proyectar su propio espíritu en el mundo de los espíritus; éstos, según sean buenos o malos, le ayudarán o le estorbarán en su tarea curadora de las enfermedades y en la mántica o predicción del porvenir. Ordinariamente se llega a este estado por ciertos resortes interiores, temperamentales, y también externos, mecánicos: ayunos, estupefacientes, retención de la respiración, vértigos, ritmos de tambor o danza al son y ruidos de tambores, matraças, etc. Estos recursos coinciden, en gran parte, con los de las prácticas habituales, caso de la pitonisa en Delfos, de las sibilas en Roma y Asia Menor, de los derviches islámicos, de los yoguis hindúes, de los drúidas celtas, etc.

Aunque el chamanismo haya sido considerado como una manifestación patológica, no es verdad que sea debido a la inestabilidad psíquica característica de los habitantes de las regiones árticas. Es cierto que el chamanismo ha existido hasta casi nuestros días entre los tunguses, buriatos, yakutos y samoyedos de Siberia, pero aparece también en otras muchas zonas:

entre los budistas tántricos del Tibet o los derviches musulmanes. Rasgos chamanistas con elementos orientales se dan también en algunos personajes helénicos, en Pitágoras y, a veces, en los fundadores de religiones universales, por ejemplo Mahoma. Pensemos asimismo en las brujas medievales, fenómeno de características afines al chamanismo.

Este es una forma secundaria de lo religioso, que puede ser explicada por determinadas circunstancias histórico-culturales así como por la predisposición psico-somática y temperamental de algunos individuos para el arrebato, la exaltación, el trance, sin olvidar un clima colectivo dominado por la credulidad. Téngase en cuenta que la mayoría de los fenómenos y del proceso chamanístico se operan en el interior de las personas, a veces con repercusión externa en forma de trance extático, etc. La función básica de los chamanes consiste en la mediación entre el mundo de los espíritus y el de los hombres junto con su relación bienhechora sobre las enfermedades y la adivinación.

Fetichismo

Los portugueses, al ponerse en contacto con varias tribus africanas durante su época descubridora y colonizadora, llamaron *feitiço* (del latín *facticius,* «hecho», «artificial», de donde «fetiche») a objetos de elaboración o modificación manual: dientes, amuletos, plumas, cuerdas, bastones, montones de arcilla agujereada, estatuillas bastas, etc., a los cuales se dirigían los negros en sus oraciones para pedir ayuda.

Por tanto, el fetichismo es la creencia mágico-religiosa en los poderes sobrehumanos de objetos

naturales o artificiales. Los mismos negros africanos, entre los cuales está bastante extendido el fetichismo, niegan que ellos veneren los objetos materiales en sí. El fetiche no es venerado, sino utilizado en cuanto sirve «el poder», «la fuerza», concentrados en él gracias a un rito o a alguna sustancia especial.

Fetichismo secularizado en nuestro tiempo. Actualmente en los pueblos civilizados pervive de algún modo el fetichismo, aunque desacralizado. Merecen el nombre de fetiches no pocos colgantes y amuletos, tanto personales como colocados en utensilios, vehículos, etc., a los que, un tanto tímidamente, se les atribuye una virtualidad peculiar, de ordinario de valencias benéficas.

En un sentido amplio se da otra especie de fetichismo. El cientificismo decimonónico confió en la ciencia, a la que consideró capaz de eliminar todos los males de la humanidad y, al mismo tiempo, con fuerzas portadoras de un nuevo paraíso en la tierra. Mas la realidad y los efectos, no siempre beneficiosos, de los adelantos científico-técnicos ha hecho pasar a no pocos del optimismo exultante al escéptico agnosticismo. Pero el marxismo ateo se ha dado cuenta de que el optimismo y la confianza absoluta en las ciencias y en las técnicas, exclusivo de grupos intelectuales, literarios, etc., del «siglo de las luces», ha descendido a la mayoría del pueblo. Por eso, ante las masas enarbola el fetichismo científico-técnico al mismo tiempo que tacha de «anticuado, superado, reaccionario» a quien cree en las realidades sobrenaturales, como si hubiera oposición entre la fe religiosa y ciencia o ésta pudiera y debiera suplir a aquélla, a la religión.

Dinamismo o magia

Al hablar de la «religión de los magos» hemos visto el origen y alcance semántico inicial de las palabras «magia», «mago». Por magia ahora se entiende la creencia en una «fuerza» (griego *dýnamis*, de donde «dinamismo») cuasi-impersonal, concentrada en ciertos objetos, ritos, etc.; el hombre (por lo menos alguno) puede dirigirla y aplicarla por medio de ciertas ceremonias en orden a conseguir objetivos humanos, predominantemente materiales, pero inalcanzables en virtud de las «fuerzas» meramente humanas, naturales. A veces, las prácticas mágicas son llamadas hechicería, superstición. Desde un punto de vista «teológico», el dinamismo o magia supone la creencia en el *mana*. La fe en el mana tiende a convertir en ídolo, en ser dotado de virtualidad sobrehumana a cualquier animal, estatuta, etc., real o representada, pintada.

La magia se llama «blanca» o «negra», según que su aplicación produzca efectos benéficos o maléficos para el individuo o para cualquier clase de colectividad. En nuestros días recibe el nombre de magia (blanca), incluso la actividad de los prestidigitadores que hacen juegos o cosas aparentemente maravillosas, extraordinarias, pero por medios naturales, ordinarios, hábilmente manejados. La magia negra se equipara a veces a la «brujería», porque tiende a perjudicar al prójimo.

De ordinario la magia es imitativa o por «simpatía», conforme al valor etimológico de este término, respaldada en el principio homeopático, según el cual «lo semejante produce lo semejante» o en la similitud de un efecto con su causa. En la medicina antigua ese principio se enunciaba *similia similibus curantur*

(«se curan»), y es la base de todas las vacunas preventivas por medio de virus muertos o muy débiles de la misma clase que los causantes de una enfermedad, introducidos en el cuerpo humano antes de padecer la enfermedad.

En la magia hay ritos *a)* homeopáticos o imitativos, así como *b)* transferentes por contigüidad y por continuidad o de contagio por el contacto físico, la mirada, un gesto, una palabra del mago y de aquel a quien se desea curar o dañar. Pero no se requiere el contacto personal, físico; basta tenerlo con algo como uñas, cabello, perteneciente a la persona sobre la cual desea influir el mago para bien o para mal. Además, la imagen está relacionada con el ser representado. Las acciones maléficas o benéficas, que se hacen sobre «el doble» o imagen, repercuten en el mismo sentido sobre la cosa, animal o persona. Así se explicaría, según algunos, las figuras del arte rupestre, representadas con flechas clavadas, heridas, etc. El hombre paleolítico pensaría que, al salir de caza, haría en la realidad lo representado mágicamente en la pared de la cueva. Ya veremos que esta teoría carece de base, sobre todo como única clave explicativa de todo el arte rupestre.

Las ideas anteriores, que reflejan en general la concepción de J. G. Frazer, han sido contradichas posteriormente. H. Delacroix, Hubert y M. Mauss, entre otros, atribuyen la magia a una exacerbación del sentimiento y del deseo hasta el paroxismo. Sería una reacción sentimental tan fuerte en orden a convertir sus deseos en realidad que el hombre en ese estado tendería a traspasar psicológicamente las barreras espaciales y temporales de la acción. Y esto en tal medida que la reacción desiderativa sentimental llegaría a acciones y trances extáticos, difuminadores

de los límites existentes entre lo real y lo posible. Con el tiempo lo realizado en situaciones de este tipo se habría convertido en rito, a veces reflexivo y hasta ritualístico, rutinario. Así habría surgido la magia fría, reflexiva, profesionalizada, ejercida por magos profesionales, o sea, por personas, cuya profesión es la magia. Esta, evidentemente, no eliminó la magia extática. Ambas pueden coexistir, y de hecho así es, en el mismo pueblo y época, a veces incluso en la misma persona. Si la magia fuera sólo resultado de las leyes imitativas o de la de contagio, debería existir una mayor similitud y contacto entre lo deseado y, por ello, imitado o contaminado por una parte y, por otra, el rito mágico de imitación o contagio. Esta explicación invalida la teoría de Frazer, según la cual la magía pertenecería a un estadio cronológicamente previo al de la religión. Pero de esto hablaré en otro capítulo.

El acto mágico parece constar de cuatro partes: *a)* la invocación del poder superior por su nombre propio; *b)* el rito sacrificial; *c)* el acto mágico en sí, que supone la realización de una serie de acciones, gestos, palabras, con total fidelidad. La eficacia del acto mágico depende de esa realización perfecta en cuanto a todos los pormenores, no de las disposiciones subjetivas, personales; *d)* la liberación de las fuerzas o espíritus conjurados.

Magia y sacramentos cristianos. A más de un estudiante he oído hablar de los sacramentos como si fueran ritos mágicos. A veces, incluso se lee. Pero la definición misma de sacramentos, entendido en el sentido católico, lo excluye. Los sacramentos son «signos eficaces de la gracia», es decir, signos, que, además de significar, causan lo que significan: perdón de los

pecados, alimento por medio del cuerpo del Señor, limpieza del pecado original, etc., siempre un efecto sobrenatural en virtud de la fuerza de Dios, no a causa de los protagonistas humanos (ministros, a veces ni del sujeto, por ejemplo bautismo de niños antes del uso de razón, santa unción en estado inconsciente).

A primera vista puede darse cierto parecido en cuanto que la acción sacramental hace real la presencia de lo divino, no por obra de las disposiciones del ministro *(ex opere operantis)*, sino en virtud de la «obra hecha, operada» *(ex opere operato)*, por fuerza del rito celebrado. Sin embargo, la diferencia es esencial y clara. Pues, en primer lugar, la finalidad de la magía es material; se trata de servirse de fuerzas consideradas sobrehumanas para obtener realidades puramente materiales, humanas. El objetivo de cada sacramento es sobrenatural, espiritual. Además, el *ex opere operato* de los sacramentos no excluye la simultaneidad de un acto propiamente humano, o sea, consciente y libre. De ordinario cuanto más santas sean las disposiciones, tanto del ministro como del sujeto, más abundante será la eficacia sacramental. En los dos casos citados, en los que no se da consciencia por parte del sujeto, debe haber al menos, intención de hacer el rito como la Iglesia quiere. Y, sobre todo, que el que obra en los sacramentos es Dios mismo, Jesucristo, que no ha querido ligar a la eventual disposición de los hombres la entrega de sus dones, absolutamente necesaria en algunos casos para la salvación eterna. La acción y la eficacia sacramental depende siempre de un acto de Dios libremente dispuesto. Los sacramentos no son «cosas», sino «acciones» divinas. Por fin, el fruto de los sacramentos no se comunica «automáticamente» a quien

lo recibe; éste debe abrirse al mismo mediante el abandono en la fe personal o actual (la mayoría de los sacramentos), supuesta la intención y adecuada disposición (Unción de los enfermos sin conocimiento, que de suyo es sacramento de personas sobrenaturalmente «vivas», en gracia, y con intención al menos implícita de recibir ese sacramento) y, por lo menos, en virtud de la fe de los padres y de la Iglesia (bautismo de niños antes del uso de razón).

Mana

Mana es una palabra melanesia, que de ningún modo debe confundirse con el *maná,* alimento de los israelitas durante su peregrinación por el desierto hasta llegar a la tierra prometida. Mana designa una fuerza misteriosa, activa, difusa, totalmente distinta de la materia, poseída por algunos individuos, objetos (amuletos) y de ordinario por las almas de los muertos, especialmente de los antepasados, así como por todos los espíritus.

Algunos autores, entre ellos R. Marett, catalogaron esta fuerza como impersonal y hasta la consideraron como estado previo a la crencia en una divinidad personal. Ultimamente algunos rechazan esta interpretación, así A. M. Hocart, Codrigton, H. Ian, M. Eliade. La razón es evidente, ya que el mana va siempre unida a alguien que la dirige. Todos los efectos maravillosos del mana son producidos con la ayuda de seres personales o al menos personificados: los espíritus de los antepasados o de la naturaleza, por la divinidad. Esta tal vez aparezca relegada al plano secundario de un *Deus otiosus,* o sea, «divinidad inactiva», apenas invocada y, por lo mismo, no in-

fluyente en la vida personal ni en el quehacer histórico de una tribu o de un pueblo. El mana nunca ha sido objeto de culto. Las muestras de veneración recaen en los seres: divinos, espíritus y humanos o en las cosas, que poseen el mana, y esto en los casos en los que hay señales de agradecimiento, veneración o culto, que no siempre se dan.

Hay otros términos afines, empleados también en la Historia de las Religiones: *orenda* (empleado originariamente por los indios iroqueses), *oki* (los hurons), *zemi* (pueblos de las Antillas), *megbe* (los bambuti, pigmeos africanos), *wakan* (los sioux), etc. Algunos han catalogado en este apartado al *Brahmán* hindú, el *imperium* e incluso el *numen* de los romanos. En el supuesto de que fuera así, conviene prevenir contra el uso indebido, por ejemplo de *numen,* por no pocos autores. Pues hasta el s. I a. C. *numen* nunca tuvo el significado poético posterior, que lo convierte en sustituto de *deus,* «dios». Va siempre acompañado del nombre de su posesor en genitivo, por ejemplo el genérico *dei, deae* («dios, diosa») o el de una deidad concreta, por ejemplo *Iouis, Cereris* («de Júpiter, de Ceres»). En estos casos conserva su significado etimológico: «movimiento, señal, signo, hecho generalmente con la cabeza, a veces con la mano, expresivo de una voluntad, que ordena o decreta algo, lo manda aceptar o rechazar».

Manismo

Manismo es la veneración, el culto tributado a los *manes* o «espíritus» de los muertos, especialmente de los antepasados más famosos, por ejemplo el considerado fundador del clan o de la tribu; un caudillo,

célebre por su audacia y victorias; un médico de gran fama; el inventor de cualquier novedad llamativa o útil; un extranjero que comunicó a la tribu artes desconocidas hasta entonces. En Roma se los llegó a concebir casi como una deidad colectiva. De ahí su designación *Di Manes* (= «dioses manes»). A partir del Imperio (siglo I) las inscripciones funerarias suelen comenzar o terminar con la fórmula: *Dis Manibus Sacrum* (= «consagrado a los espíritus divinos de los muertos»), de ordinario puesto con la sigla D. M. o también D. M. S.

El manismo viene a ser la reducción del animismo a una sola de sus parcelas, la humana. El manismo parte de la fe en la supervivencia de los muertos tras la muerte, así como de la creencia en su influjo benéfico o maléfico de acuerdo con el comportamiento de los vivos, sobre todo de los descendientes y familiares, respecto de ellos. Si los vivientes cumplen los requisitos rituales, los manes serán sus protectores; en caso contrario, los castigarán con desgracias personales o en sus heredades y propiedades.

Totemismo

La palabra *totem* significa entre los ojibway, tribu india de América, los seres u objetos cuyo nombre sirve para designar a un individuo *(totemismo individual)* o, preferentemente, a un grupo de individuos *(totemismo de grupo)* o clanes, unidos por lazos de sangre y conscientes de su parentesco con una especie vegetal o, mucho más frecuente, con un animal. A veces se da *totemismo de sexo,* o sea, que los hombres y las mujeres del mismo grupo étnico tienen diferente totem. El totem (concreción material de los es-

peciales lazos de parentesco y de las peculiares obligaciones existentes entre el antepasado común y sus descendientes en la doble dirección) es sagrado. Los no iniciados tienen vedado el acceso a su residencia, en cierto modo santuario, así como el verlo. Evidentemente está prohibido matar al totem, tocarlo y, mucho más, comerlo.

Por consiguiente, el totemismo es la creencia, especialmente de algunas tribus australianas, en el parentesco de un individuo o de un grupo étnico-político: clan, tribu, pueblo con un objeto inanimado, con una planta y, de ordinario, con un animal, llamado totem. El totemismo comporta casi siempre una serie de elementos míticos y de costumbres, como las narraciones legendarias dentro de cada grupo acerca de su descendencia común del totem; prohibición de casarse con personas del mismo grupo totémico; transmisión hereditaria del totem, más frecuentemente por línea masculina, paterna, etc.

Ateísmo

No todos los hombres han reconocido su religación y dependencia de la divinidad. Quienes no lo han hecho se llaman «ateos», término derivado del griego *átheos* (= «sin Dios»). Como afirma el concilio Vaticano II: «El ateísmo, considerado en su total integridad, no es un fenómeno originario, sino un fenómeno derivado de varias causas» *(Gaudium et Spes,* 19).

Aunque pueda extrañar, el ateísmo es un fenómeno «religioso» secundario, derivado. La historia de las religiones demuestra que no ha existido ningún pueblo sin religión. Más aún, el hombre no puede vivir sin

Dios. Si niega la existencia de la divinidad e incluso cuando lucha contra ella y contra cualquier manifestación religiosa *(antiteísmo)*, se talla la imagen de un ídolo. Y no me refiero a lo que ordinariamente se entiende por ídolo. Aludo a los hombres de todos los tiempos, en los actuales con características peculiares y quizás más acentuadas, que han sucumbido a la tentación primera, la del Paraíso, al «seréis como dioses» (*Gén* 3, 5 ss.). Y consecuentemente se han endiosado a sí mismos, a sus deseos e ideologías o a sus cosas: la Razón, el Estado, la Libertad, la Raza, el Capital, la Materia, el Sexo, el Proletariado, la Técnica, etc. Y a eso, a su propagación, a su predominio y a su servicio consagran mucho de su tiempo, su vida y, a veces, hasta su misma muerte.

Tiene razón el genial novelista ruso Dostoievski:

El hombre no puede vivir sin arrodillarse... Si rechaza a Dios, se arrodilla ante un ídolo de madera, de oro o simplemente imaginario. Todos esos son idólatras, no ateos; idólatras es el nombre que les cuadra.

El ateísmo, estrictamente dicho, no existe. Quien no cree en Dios, se postra ante un sustituto suyo, ante un ídolo. Pero al ateísmo, tanto de la antigüedad como de nuestros días, le dedico el capítulo VI en el segundo volumen de este estudio.